ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

In this collection are published the editions of oriental texts and full-length monographs. The individual numbers do not appear at fixed intervals. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

1975. — 199. **M. Lacko S. I.,** Synodus episcoporum ritus bizantini catholicorum antiqua Hungaria Vindobona a. 1773 celebrata. (With English Summary), pp. 316. L.it. 10.000

200. **Robert F. Taft, S. I.,** The Great Entrance, A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom, pp. XL-485. L.it. 20.000

1976. — 201. **O. Pasquato S. D. B.,** Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo, pp. XXV-370. L.it. 11.000

202. **E. Cavalcanti,** Studi eunomiani, pp. XV-156. L.it. 7.000

VOLUMEN XLII FASCICULUS II MCMLXXVI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1976

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 – 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris). The annual subscription is 14.000 Lire in Italy, and dollars 20 outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

RECENSIONES

Theologica

Patristica

Hagiographica et Monastica

Liturgica

« Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Εὐχήν »

Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet byzantinischer Konzelebranten [1]

Die im Titel zitierte Anweisung des 1950-52 zu Rom aufgelegten Hieratikons für die katholischen Byzantiner griechischer Liturgiesprache, das Eucharistische Hochgebet sei von allen

[1] Der Verfasser schuldet Herrn Prof. Dr. Robert TAFT Dank, insbesondere für die Überlassung seines Manuskripts « *Concelebration of the Anaphora in the Byzantine Tradition* », eines Exkurses aus seiner Dissertation *The Historical Evolution of the Liturgy of St. John Chrysostom: The Pre-anaphoral Rites* (Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1970) 200-75. Soweit darin Ergebnisse dieser Arbeit vorweggenommen sind, ist dies an Ort und Stelle angemerkt. Für vielfältige Hilfe bei der Abfassung und Fertigstellung dieses Aufsatzes danke ich auch dem Direktor, Herrn Prof. Dr. Otto NUSSBAUM, und den Mitarbeitern des Seminars für Liturgiewissenschaft der Universität Bonn. Von den dankenswerterweise behilflichen Bibliothekaren darf ich besonders nennen Herrn Pater Dr. Gabriel BUNGE/Chevetogne, ohne dessen großzügigen Beistand mir manche Literatur unerreichbar geblieben wäre.

ABKÜRZUNGEN:

AOC = *Archives de l'Orient Chrétien.*
BBGG = *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata.*
BIHBR = *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*
DMITRIEVSKIJ = Aleksej DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, 3 Bde. (Hildesheim 1965 = Kiew/Petersburg 1895-1917).
EL = *Ephemerides Liturgicae.*
HANSSENS, (1927-32) = I. M. HANSSENS, *De concelebratione eucharistica*: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 16 (1927) 143*-54*, 181*-210*; 17 (1928) 93*-127*; 21 (1932) 193*-219*.
HANSSENS, (1957) = DERS., *La concelebrazione sacrificale della Messa*: A. PIOLANTI (Hg.), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa* (Roma 1957) 800-26. Bis auf Weniges identisch mit:

Konzelebranten zu rezitieren [1], wird auf den ersten Blick einem Leser, dem die Konzelebrationsdiskussion der letzten Jahrzehnte[2] nicht gänzlich unvertraut ist, als Ergebnis abendländischer Einflußnahme und typisches Beispiel der Latinisierung unierter Liturgie erscheinen. Dieses Vorurteil kann nicht überraschen. Trotz anfänglichen Widerspruchs [3] und längeren Zögerns [4] hat sich nämlich mittlerweile nicht nur Domenigo GIORGIS [5] († 1747) Entdeckung definitiv durchgesetzt, daß Konzelebration nicht seit jeher darin besteht, « ut omnia et singula, quae in Missa a celebrante leguntur, ea quoque ab aliis una cum eo concelebrantibus recitari debeant» [6]. Sondern auch seine Behauptung, mit den Griechen der Gegenwart könne man lebende Zeugen der ursprünglichen Sitte vorweisen [7], konnte weithin Zustimmung erringen.

Ihren durchschlagenden Erfolg gewann diese Meinung jedoch erst, als Jean M. HANSSENS offenbar unabhängig von der inzwischen in Vergessenheit geratenen Meinungsäußerung GIORGIS zu gleichen Ergebnissen gelangte und seinen Thesen durch eine

---

HANSSENS, (1958) = DERS., *La concelebrazione sacrificale della Messa: Divinitas* 2 (1958) 240-66.

HANSSENS, (1966) = DERS., *De concelebratione missae in ritibus orientalibus: Divinitas* 10 (1966) 482-559.

OrChr = *Oriens Christianus*

OrChrA = *Orientalia Christiana Analecta*

OrChrP = *Orientalia Christiana Periodica.*

(1) *Ἱερατικὸν περιέχον ... τὰς θείας καὶ ἱερὰς Λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ τῶν Προηγιασμένων μετὰ τῶν συνήθηκῶν* (Ἐν Ῥώμῃ 1950 [gedruckt 1952]) 270.

(2) Zu Forschungsstand und Problemlage vgl. Otto NUSSBAUM *Liturgiereform und Konzelebration* (Köln 1966).

(3) Etwa durch BENEDIKT XIV., *De sacramentis* 2, 7, 6: DERS., *Opera inedita*, hrsg. von F. HEINER (Friburgi Brisgoviae 1904) 285f. Vgl. DERS., *De sacrosancta missae sacrificio* 3, 16, 1, hrsg. von J. SCHNEIDER (Moguntiae 1879) 437.

(4) Positive Aufnahme fand GIORGIS These meines Wissens erstmals bei J. PARISOT, *La concélébration liturgique: Revue des Sciences Ecclésiastiques* 77 (1898) 113f. und F. MAGANI, *L'antica liturgia romana* 3 (Milano 1899) 30-8.

(5) F. CABROL, *Giorgi, Dominique: DACL* 6, 1245f.

(6) Dominicus GEORGIUS, *De liturgia Romani Pontificis in celebratione Missarum* 3 (Roma 1744) XIIIf. Irrig ist GIORGIS Versuch, diese Erkenntnis schon Jean MORIN zuzuschreiben.

(7) *Ebd.*

Anzahl gewichtiger Veröffentlichungen (¹) und die Gunst der liturgiegeschichtlichen Stunde die notwendige Breitenwirkung zu verschaffen vermochte. Einen ähnlich bestimmenden Einfluß errang in der Folgezeit erst wieder das der Konzelebration gewidmete Heft 35 (1953) der Zeitschrift *La Maison-Dieu*. In ihm führte Bernard BOTTE den überzeugenden Nachweis, das gemeinsame Eucharistiegebet der Konzelebranten könne unmöglich ursprünglich gewesen sein, und Alphonse RAES stellte ebendort seine folgenschwere Behauptung auf, ein solches sei auch der authentischen Tradition des christlichen Ostens fremd (²). Plötzlich war damit, was das Hochgebet betrifft, aus dem non omnia des GIORGI ein omnia non geworden. Obschon in anderem weder unwidersprochen, noch unwiderlegt geblieben, konnten auf dem Gebiet der orientalischen Konzelebrationsgeschichte die genannten Forschungsbeiträge ihre maßgebliche Stellung lange unangefochten behaupten und vermochten sogar ihre Resultate und Hypothesen zur opinio communis auszuweiten. So gilt denn heute fast ausnahmslos der byzantinische Ritus des griechisch-orthodoxen Überlieferungszweiges als der Gralshüter der alten reinen Tradition einer Konzelebration ohne gemeinsam gebetete Anaphora (³). Das gemeinschaftliche Eucharistiegebet der slawischen und katholischen Byzantiner hingegen wird als junger Import aus dem lateinischen Westen betrachtet (⁴), in dem ein derartiger Brauch bekannt-

(¹) Die häufiger zu zitierenden Arbeiten sind im Abkürzungsverzeichnis (s. oben S. 319, Anm. 1) aufgeführt. Außerdem: J. M. HANSSENS, *Une pseudo-concélébration presbyterale de la messe*: *Recherches de Science Religieuse* 55 (1967) 393-412, DERS., *Un rito di concelebrazione della messa proprio della liturgia alessandrina*: *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 13 (1968-69 [erschienen 1973]) 3-34.

(²) B. BOTTE, *Note historique sur la concélébration dans l'Eglise ancienne*: *Maison-Dieu* 35 (1953) 9-23; A. RAES, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*: *ebd.* 24-47.

(³) Vgl. z.B. A. G. MARTIMORT, *Le rituel de la concélébration eucharistique*: *EL* 77 (1963) 151; H. J. SCHULZ, *Konzelebration bei Symeon von Thessalonike*: *OrChr* 48 (1964) 260.265; E. LANNE, *La concelebrazione nella tradizione delle Chiese orientali*: *Concelebrazione, dottrina e pastorale* = *Culmen et fons* 7 (Brescia 1965) 31; Ph. ROUILLARD, *Les diverses formes de concélébration eucharistique au cours des siècles*: *Eucharistie et vie conventuelle* = *Liturgie et monastères, Etudes* 3 (Brugge 1968) 53; E. J. LENGELING, *Mißverständnisse in der Konzelebrationspraxis*: *Gottesdienst* 9 (1975) 33.

(⁴) RAES, *Concélébration* 45f.; Th. VISMANS, *Concelebratie*: *Tijdschrift voor Liturgie* 42 (1958) 304; J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* I

lich schon seit dem 7.-8. Jahrhundert bezeugt ist (1) und inzwischen theologisch untermauert und ausgebaut worden war.

Als Zeitpunkt, zu dem der Funke von der westlichen auf die östliche Praxis übergesprungen sei, gilt im Gefolge der Forschungen RAES' in aller Regel der Beginn des 17. Jahrhunderts (2). Schauplatz des Geschehens ist für die meisten Rom gewesen (3). Dort sei die Neuerung aufgekommen, und von dort habe sie sich entlang den Kraftlinien des Einflusses abendländisch-scholastischer Theologie wie ein Lauffeuer unter den Slawen und den Unierten des Mittelmeerraumes verbreitet. Vereinzelt glaubte man sogar, den Brandstifter gefaßt zu haben: Petrus ARCUDIUS, der in Rom erzogene Theologe aus Korfu, dessen *Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione* (Paris 1619) das vermeintlich erste Zeugnis dafür boten, daß auch griechische Konzelebranten gemeinsam die eucharistische Anaphora beteten (4). Selbstverständlich gibt die erste Bezeugung eines

---

(Wien [5]1962) 258[6]; MARTIMORT, *Rituel* 149f.; P. FRANSEN, *Dogmatische beschouwingen over concelebratie: Tijdschrift voor Liturgie* 47 (1963) 356; G. DANNEELS, *Het probleem der concelebratie: Collationes Brugenses et Gandavenses* 9 (1963) 169-71; J. V. MCGOWAN, *Concelebration* (New York 1964) 50; Cl. RICHARD, *La concélébration: Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 26 (1964) 123; L. LIEDERMANN, *Verlust und Wiedergewinn der Konzelebration: Erbe und Auftrag* 44 (1968) 126; W. SANDERS, *Konzelebration und Levitenamt: Pastoralblatt* 27 (Köln 1975) 55.

(1) Erstmals ausdrücklich erwähnt im *Ordo Romanus* 3,1 (2,131 ANDRIEU).

(2) RAES, *Concélébration* 44; B. SCHULTZE, *Das theologische Problem der Konzelebration: Gregorianum* 36 (1955) 217; JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* 1, 258[6]; MARTIMORT, *Rituel* 150; DANNEELS, *Probleem* 171; MCGOWAN, *Concelebration* 46-8; LIEDERMANN, *Verlust* 126. Abweichungen von dieser Datierung sind eher der bekannten Schwierigkeit beim Umrechnen von Jahreszahlen in eine Jahrhundertangabe zuzuschreiben, denn wirklich Äußerungen differierender Meinungen. Um ein Jahrhundert nach oben verschieben so den Zeitpunkt etwa A. V. VESZELOVSKY, *De concelebratione eucharistica = Studies in Sacred Theology*, 2, 42 (Washington 1950) 54,87; A. CORNIDES, *Concelebration: Worship* 37 (1962/3) 63; Ph. HOFMEISTER, *Die Konzelebration: Archiv für Liturgiewissenschaft* 9 (1966) 398.

(3) RAES, *Concélébration* 44; SCHULTZE, *Problem* 217; JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* 1, 258[6]; DANNEELS, *Probleem* 171, MCGOWAN, *Concelebration* 48; SANDERS, *Konzelebration* 55.

(4) HANSSENS, (1957) 822; SANDERS, *Konzelebration* 55.

Brauches nicht notwendig dessen wahres Alter an. Daher wurde wenigstens gelegentlich « nicht gänzlich ausgeschlossen » (1), das Mitbeten der Anaphora könne dennoch älter sein. Im allgemeinen aber wurde der bedeutsame Unterschied zwischen dem Factum selbst und seiner bisher frühesten nachgewiesenen Wahrnehmung, sofern überhaupt beachtet, in seinen möglichen Auswirkungen offenbar beträchtlich unterschätzt.

Die opinio communis vermochte nicht mehr zu erschüttern, daß HANSSENS zunächst etwas verklausuliert, später aber mit der gebotenen Deutlichkeit darauf hinwies, die Biographie des ARCUDIUS lege es seiner Meinung nach nahe, daß dieser seine Informationen über die von ihm geschilderte byzantinische Konzelebrationspraxis nicht in seiner griechischen Heimat oder in seiner Wahlheimat Rom, sondern während seiner Tätigkeit unter den Slawen in Polen-Litauen erhalten habe. Somit sei er möglicherweise nur der römische Importeur der gemeinsamen Anaphora, nicht jedoch ihr Erfinder (2). Auch DEKKERS hat jüngst die Ansicht geäußert, die Neuerung habe bei den Slawen ihren Anfang genommen. Er möchte die Einführung des gemeinschaftlichen Hochgebetes sogar für eine persönliche Leistung des Kiewer Metropoliten Pëtr MOGILA († 1647) halten (3).

Zu spät für die vielen fleißigen Federn, die der Entscheidung des Vaticanum II, in der römischen Liturgie die Konzelebration der gewöhnlichen Meßfeier wiederzubeleben, Weg und Verständnis zu bereiten hofften, kam der Hinweis André JACOBS in eben dieser Zeitschrift, für die angeblich so junge Praxis des gemeinsamen Eucharistiegebets byzantinisch-griechischer Konzelebranten gebe es schon Jahrhunderte vor ARCUDIUS wenigstens ein vereinzeltes Zeugnis (4). Trotz des Fehlens weiterer klarer Belege, so vermutete JACOB (5), werde auch in den folgenden Jahrhunderten das stille Mitbeten der Anaphora in der dortigen Konzelebration sicher die Regel geblieben sein.

(1) SCHULZ, *Konzelebration* 266.

(2) HANSSENS, (1958) 259; DERS., (1966) 541f.

(3) E. DEKKERS, *La concélébration, tradition ou nouveauté?: Mélanges liturgiques Bernard Botte* (Louvain 1972) 115.

(4) A. JACOB, *La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan: OrChrP* 35 (1969) 249-56.

(5) *Ebd.* 355. Auch TAFT (*Concelebration* 271) meint, « although we have no explicit later witnesses to the practice, it would be hazardous to conclude that it had fallen into disuse ».

Der vorliegende Aufsatz hofft, aufgrund einiger neuer Quellen sowie durch gründliche Analyse bereits bekannter Zeugnisse Argumente für die Richtigkeit dieser Hypothese liefern zu können.

Das gemeinsame Gebet im Hieratikon von 1895

Stutzig geworden durch die Mitteilung J. Mitchells, der Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel († 1972) habe für seine Kathedralkirche angeordnet, bei einer Konzelebration müsse jeder der Priester ein Meßbuch benutzen (1), habe ich im Rahmen weiterer Untersuchungen zum Ritus und Verständnis der eucharistischen Konzelebration auch die einschlägigen Bestimmungen der Konstantinopolitaner liturgischen Drucke einer erneuten Prüfung unterzogen. Eine Anordnung wie die des verstorbenen Patriarchen schien in der Tat wenig sinnvoll zu sein, solange die Konzelebranten an den Gebeten einen so geringen Anteil zu nehmen pflegten, wie es die gängige Fachliteratur glauben macht. Demnach stand zu vermuten, in der byzantinischen Konzelebrationsweise müsse inzwischen entweder eine bemerkenswerte Wandlung eingetreten sein, oder aber das üblicherweise von ihr gezeichnete Bild bedürfe dringend eines gründlichen Wandels.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienen in Konstantinopel zwei liturgische Drucke, die anhangsweise Anweisungen zur Konzelebration der Eucharistie enthalten: im Jahre 1888 das Typikon (2) und 1895 ein Hieratikon (3). Beide Ausgaben werden heutzutage in Athen nachgedruckt (4). Liest man die rituellen Bestimmungen

(1) J. Mitchell, *An inquiry into concelebration: Clergy Review* 48 (1963) 156.

(2) *Τυπικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας* (Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1888). Eine Microfiche-Edition dieses Werkes hat die Microlibrary der St. Willibrords Abdij, Slangenburg-Doetinchem, Niederlande, aufgelegt.

(3) *Ἱερατικὸν περιέχον τὰς θείας καὶ ἱεράς Λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρισοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ τῶν Προηγιασμένων* (Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1895).

(4) Vom *Typikon* liegt mir ein Druck des Verlages Mich. Saliberos ohne Jahresangabe vor. Vom *Hieratikon* benutze ich einen auf 1971 datierten Nachdruck der 1950 von der Athener Synode genehmigten Ausgabe. Die Information über den Druck von 1951 verdanke ich R. Taft.

dieser Bücher [1], so kommt einem der Text merkwürdig bekannt vor. Der Eindruck täuscht wahrhaftig nicht; denn, was man liest, sind die unmittelbaren Quellen des Konzelebrationsordo im eingangs erwähnten römischen Hieratikon. Dessen zwei erste Absätze haben das Typikon von 1888 zur Vorlage [2]. Vom dritten Abschnitt bis zum Schluß dient das Hieratikon von 1895 dem gleichen Zweck [3]. Der römische Text entsprang demnach keineswegs dem Hirn eines westlichen oder verwestlichten Rubrizisten, sondern stellt in Wirklichkeit eine Überarbeitung Konstantinopolitaner Materials dar! Die römische Bearbeitung beschränkt sich dabei im wesentlichen auf kleinere orthographische, stilistische und wenige zeremonielle Verbesserungen meist ohne sonderliche Brisanz. Größere textliche Veränderungen gegenüber den Vorlagen, sei es durch Kürzung oder Einfügung, erfolgten nur bei der Regelung der gelegentlich anfallenden Inzensation nach dem Kleinen Einzug und bei der Behandlung der ῥήματα του Κυρίου, auf die wir bei Gelegenheit zurückkommen.

Die Abhängigkeit und die nur begrenzten Unterschiede beider Diataxeis seien mit der folgenden Synopse ihrer Abschnitte über die Anaphora demonstriert, die für die anschließende Untersuchung von besonderem Belang sind.

Hieratikon Konstantinopel 1895	Hieratikon Rom 1950-52
...ὁ πρῶτος τῶν Ἱερέων ... λέγει· Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ· καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Εὐχήν. Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστι. Τὴν δὲ ἐκφώνησιν, Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα· λέγει ὁ δεύτερος Ἱερεύς· ὁ δὲ πρῶτος Ἱερεὺς λέγει τάς δύο ἐκφωνήσεις· Λάβετε, φάγετε· καὶ τό, Πιετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· ὁ δὲ τρίτος Ἱερεύς. Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν.	...Ὁ πρῶτος τῶν Ἱερέων... λέγει· Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστὴριον Εὐχήν· Ἄξιον καὶ δίκαιον... Τὴν δὲ Ἐκρώνησιν· Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα... λέγει ὁ πρῶτος Ἱερεύς.

[1] *Typikon* (1888) 447-9 = *Typikon* (Athen oJ.) 432f.; *Hieratikon* (1895) 145-50 = *Hieratikon* (Athen 1951) 166-72 = *Hieratikon* (Athen 1971) 174-80.

[2] Vgl. *Typikon* (1888) 447 mit *Hieratikon* (Rom 1950-52) 265.

[3] Vgl. das *Hieratikon* (1895) 145-50 mit dem (Rom 1950-62) 265-72.

Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ταῦτα τοῦ Κυρίου ῥήματα Λάβετε, φάγετε... καὶ Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες... πρέπει λέγεσθαι ὑπὸ πάντων τῶν συλλειτουργούντων ὁμοφώνως καὶ ἡσύχως ἐπὶ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου ἅμα σὺν τῷ πρώτῳ Ἱερεῖ, καὶ μὴ προφθάνειν αὐτὸν ἢ ἀφίστασθαι ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς ἐν ἑνὶ στόματι συγχρόνως ἐκφωνεῖν πάντας. Ὁ πρῶτος Ἱερεὺς μόνος εὐλογεῖ τὸν ἅγιον Δίσκον καὶ τὸ ἅγιον Ποτήριον, καὶ ὡσαύτως ὅτε λέγεται· Καὶ ποίησον τὸν μὲν Ἄρτον τοῦτον... Καὶ Τὸ δὲ ἐν τῷ Ποτηρίῳ τούτῳ...

Εἶτα ὁ πρῶτος Ἱερεὺς εὐλογήσας τὸν ἅγιον Ἄρτον καὶ τὸ ἅγιον Ποτήριον, καὶ εἶτα ἀμφότερα τὰ Ἅγια, καὶ ἐδαφιαίαν μετάνοιαν βαλὼν αὐτός τε καὶ οἱ συλλειτουργοῦντες Ἱερεῖς, καὶ τὸ ὑπόλοιπον τῆς εὐχῆς μυστικῶς ἀναγνούς, θυμιῶν ἐκφωνεῖ. Ἐξαιρέτως τῆς Παναγίας, ἀχράντου. Μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς εὐχῆς ἐκφωνοῦσι πάντες ἀπὸ τοῦ πρώτου μέχρι τοῦ τελευταίου κατὰ σειρὰν τό, Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε· εἶτα ὁ πρῶτος ἐκφωνεῖ· Καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι·

Εἶτα ὁ πρῶτος Ἱερεὺς εὐλογήσας τὸν ἅγιον Ἄρτον καὶ τὸ ἅγιον Ποτήριον καὶ ἀμφότερα τὰ Ἅγια, καὶ τὸ ὑπόλοιπον τῆς Εὐχῆς μυστικῶς ἀναγνούς, θυμιῶν ἐκφωνεῖ· Ἐξαιρέτως τῆς Παναγίας, ἀχράντου... Μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς Εὐχῆς ἐκφωνεῖ τὸ Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε... Εἶτα· Καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι...

Wer das Hieratikon von Konstantinopel nach möglichen Hinweisen auf ein gemeinsames Beten der Konzelebranten durchforscht, entdeckt sogleich, daß Patriarch ATHENAGORAS keine völlige Neuerung eingeführt, sondern allenfalls eine ältere, in Vergessenheit geratene oder laxer gehandhabte Bestimmung wieder eingeschärft haben kann. Denn bereits der Druck von 1895 setzt voraus, daß jeder Konzelebrant ein eigenes liturgisches Buch benutzt. Das geht in aller Deutlichkeit aus dieser Rubrik hervor:

> Ψαλλομένων δὲ τῶν Ἀντιφώνων, ἕκαστος τῶν Ἱερέων ἀπὸ τῆς οἰκείας Λειτουργικῆς φυλλάδος ἀναγινώσκει μυστικῶς τὰς εὐχὰς τῶν Ἀντιφώνων (1).

(1) *Hieratikon* (1895) 146. Ein Foto griechischer Konzelebranten

Sie nennt damit gleichzeitig die ersten Gebete, die von den Konzelebranten gemeinsam rezitiert werden. Es bleiben nicht die einzigen. Außer den Gebeten zu den Antiphonen der Enarxis werden zur gemeinsamen Rezitation bestimmt: das Gebet zum Cherubikon Οὐδεὶς ἄξιος (1), die εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς (2), dann — mit eben den im Titel zitierten Worten — das Eucharistische Hochgebet selbst (3) und schließlich die Kommuniongebete (4). Es sind demnach die nämlichen Texte, die zu lesen auch die römische Ausgabe den Konzelebranten ausdrücklich vorschreibt — und sogar einer mehr. Denn im römischen Druck fehlt überraschenderweise jeglicher Hinweis auf die εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς, die traditionelle « oratio accessus ad altare » (5). Ob diese Lücke das Ergebnis eines Versehens ist, oder welche Absicht sich dahinter verbergen mag, bleibt einstweilen ungeklärt.

Das konstantinopolitanische Hieratikon schreibt also einerseits durchaus nicht für alle priesterlichen Texte des Meßformulars eine gemeinschaftliche Rezitation ausdrücklich vor. Auf der Liste fehlen unter anderem die εὐχὴ τῆς εἰσόδου, das Gebet ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων und die εὐχαὶ τῶν πιστῶν. Für sie mag gelten, was beim ersten Vorkommen eines Gebetes dieser Art angeordnet wird:

> ὁ δὲ πρῶτος ἀναγινώσκει μυστικῶς, ὅσον ἀκούειν τοὺς συλλειτουργήσοντας τὴν εὐχήν· Κύριε, ἐξαπόστειλον τὴν χεῖρά σου (6).

Es ist jedoch nicht völlig auszuschließen, daß die Angaben teilweise unvollständig sind, in Wirklichkeit also mehr Gebete als angegeben gemeinsam gebetet werden. Die genannten Gemeinschaftsgebete bilden des weiteren eine merkwürdige Mischung von

---

mit aufgeschlagenen Hieratika vor sich auf dem Altartisch zeigt die *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* (5 Ἀθῆναι 1964) 1128.

(1) *Hieratikon* (1895) 147f.

(2) *Ebd.* 148, terminologisch unsauber als εὐχὴ τῆς προθέσεως bezeichnet.

(3) *Ebd.* 149.

(4) *Ebd.* 150

(5) Vgl. dazu J. Mateos, *Deux problèmes de traduction de la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome: OrChrP* 30 (1964) 248-53; H. Quecke, *Ein saidisches Eucharistiefragment: Muséon* 79 (1966) 120-7; R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre–anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* = *OrChrA* 200 (Rom 1975) 350-73.

(6) *Hieratikon* (1895) 145.

priesterlichen Amtsgebeten und Privatgebeten der Zelebranten, deren Zusammensetzung zu erforschen bleibt. Schon jetzt aber ist eines unbestreitbar: Für einen Kronzeugen der sogenannten « stillen Konzelebration » ist die hier den Zelebranten verordnete verbale Anteilnahme zu umfangreich und inhaltlich zu bedeutsam.

Das im Hieratikon von 1895 beschriebene griechische Konzelebrationsrituell weicht also nicht unbeträchtlich von dem Bild ab, das die Berichterstattung gemeinhin von ihm zu entwerfen pflegt. Dennoch sind die hier wiedergegebenen Informationen nicht einmal gänzlich neu. Wie kommt es, daß sie trotzdem vor dem Hintergrund geläufiger Vorstellungen einigermaßen überraschen?

Schon PARISOTS erster einschlägiger Bericht, geschrieben nur wenige Jahre nach dem Erscheinen des Hieratikons, schweigt sich über alle Vorschriften gemeinsamer Priestergebete gründlich aus (1). Seine Fehlinformation durch Nichtinformation konnte sich durch die Vermittlung DE PUNIETS vielbenutzten DACL-Artikels (2) dauerhafte Wirkung sichern, da gleich ihm vielen späteren Autoren die Quelle selbst unzugänglich blieb. Auch die den meisten jüngeren Darstellungen zugrundliegende Untersuchung A. RAES' über die Konzelebration in den Ostkirchen (3) verschweigt ausgerechnet die Rubrik über das gemeinschaftliche Lesen des Hochgebetes (4). Ja, sie verzichtet nicht nur auf jede Andeutung ihres Inhaltes, sondern erweckt sogar den Anschein genau gegenteiliger Übung (5). Zwei weitere Benutzer des Konstantinopolitaner Drucks zeichneten ein vollständigeres, doch auf ihre Weise verzerrtes Bild seiner Konzelebrationsbestimmungen. Beide berichten zwar über das gemeinsa-

(1) Siehe meine Anm. 4, S. 320. — PARISOT gibt 1896 als Erscheinungsjahr des Hieratikons an. Vermutlich handelt es sich dabei um einen unkorrigiert gebliebenen Schreib- oder Druckfehler und nicht um eine frühe zweite Auflage des Werkes.

(2) P. DE PUNIET, *Concélébration liturgique: DACL* 3 (1914) 2470-88. Zum Hieratikon wird 2480[11] ausdrücklich bemerkt: « Je cite cet ouvrage d'après J. PARISOT ».

(3) S. oben S. 321 Anm. 2. In den Jahren um das 2. Vatikanum gibt es praktisch keine Abhandlung zur Konzelebration, die sich in ihrem orientalischen Teil nicht direkt oder indirekt auf RAES stützte. In Sonderheit gilt das für die beiden Monographien von McGOWAN (s. S. 321f. Anm. 4) und Archdale A. KING, *Concelebration in the Christian Church* (London 1966).

(4) RAES, *Concélébration* 30.

(5) *Ebd.* Bereits kritisiert von TAFT, *Concelebration* 274[68].

me Beten der Anaphora. Aber schon DE MEESTER vermittelt gleichzeitig den Eindruck, wichtige Teile des Eucharistiegebetes seien davon ausdrücklich ausgenommen, eine Interpretation, die von HANSSENS später ausgebaut, näher begründet und verbreitet wurde (1).

Bei der Interpretation des Konzclebrationsordo im Hieratikon von 1895 ist davon auszugehen, daß er den Konzelebranten ein gemeinsames Beten der εὐχαριστήριος εὐχή aufträgt. Den Umfang dieses Gebetes bestimmt die Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐνκυκλοπαιδεία so:

> Ἡ εὐχὴ αὕτη ἀρχίζει ἀφ' ὅτου ὁ χορὸς ἀναφωνήσῃ: « Ἄξιον καὶ δίκαιον » καὶ τελειώνει ὅταν ὁ ἱερεὺς ἐκφωνήσῃ: « Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ἡμῶν » (2).

Uns bleibt danach nun zu prüfen, ob der Ordo das gemeinschaftliche Beten wirklich ausdrücklich auf gewisse Teiles dieses Hochgebetes beschränkt oder auf eine andere Weise deutlich werden läßt, daß er ein zeitweiliges Verstummen der Konzelebranten erwartet.

Die These einer nur partiellen Gültigkeit der Vorschrift, die Anaphora sei von allen Konzelebranten zu lesen, findet ihren ersten Anknüpfungspunkt in der byzantinischen Sitte, das Hochgebet mit wechselnder Lautstärke vortragen zu lassen (3). Meistenteils wird es mit gedämpfter Stimme gesprochen. Einzelne Formeln aber, darunter die verba Domini, sind allen hörbar laut zu singen.

(1) P. DE MEESTER, *De concelebratione in ecclesia orientali praesertim secundum ritum byzantinum: EL* 37 (1923) 153: « Legitur enim in eo solum ad primum celebrantem pertinere verborum institutionis recitationem ». RAES (*Concélébration* 30) unterstellt DE MEESTER irrtümlich die Ansicht, die griechischen Konzelebranten beteten die Anaphora nicht mit. Der aber führt in Wirklichkeit das Konstantinopolitaner Hieratikon gerade als Beweis dafür an, daß sich trotz des Einspruchs des NIKODEMOS bei den Griechen noch Spuren der nach seiner eigenen Meinung wahren und echten Tradition des gemeinsamen Eucharistiegebetes finden lassen und beklagt nur die Verletzung dieser Tradition durch die vermeintliche Ausklammerung der Herrenworte. HANSSENS, (1928) 101*-3*; DERS., (1966) 531-3.

(2) D. MORAITES, *Εὐχαριστήριος εὐχή: Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* 11 (Ἀθῆναι 1929) 832. Vgl. D. DEMETRAKOS, *Μεγὰ λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης* 4 (1950) 3135b.

(3) Vgl. J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* 3 (Romae 1932) 481 f.

Bei einer Konzelebration pflegt man diese Ekphonesen auf die verschiedenen Zelebranten aufzuteilen. Beide Herrenworte fallen dabei in der Regel dem Hauptzelebranten zu. Die betreffende Rubrik des Konstantinopolitaner Hieratikons lautet:

> Τὴν δὲ ἐκφώνησιν, Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα · λέγει ὁ δεύτερος Ἱερεύς · ὁ δὲ πρῶτος Ἱερεὺς λέγει τὰς δύο ἐκφωνήσεις · Λάβετε, φάγετε · καὶ τό. Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες · ὁ δὲ τρίτος Ἱερεύς, Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν (1).

Nach Meinung DE MEESTERS beinhaltet dieser Text, es sei allein Sache des Hauptzelebranten, die Worte der Einsetzung zu beten (2). Demgegenüber ist zunächst festzuhalten, daß es gar nicht Aufgabe der zitierten Zeilen ist, ein unterschiedliches Verhalten von Haupt- und Konzelebranten bei der Rezitation des Einsetzungsberichtes vorzuschreiben, sondern, die während des Hochgebetes anfallenden Ekphonesen — neben einer ganzen Reihe anderer Formeln auch die Herrenworte — zu verteilen. Sie werden einzelnen Priestern zugewiesen, ohne daß ein Verstummen der übrigen gleichzeitig ausdrücklich vorgeschrieben würde (3). Eine Vorschrift dieses Inhalts ist in den gegebenen Anweisungen auch nicht stillschweigend enthalten; denn das von einem Priester geforderte Erheben der Stimme schließt ein Fortfahren der übrigen in der bisherigen Stimmlage des leisen Lesens nicht im geringsten aus. Das konstantinopolitanische Hieratikon kennt also einerseits nicht den gemeinschaftlichen Gesang der ῥήματα τοῦ Κυρίου, den manche katholische Kreise der Byzantiner pflegen (4). Aus der Unkenntnis dieses Brauches darf jedoch anderseits nicht geschlossen werden, ihm sei damit auch jegliche Form ihres Mitbetens unbekannt. Ursprünglich hat auch HANSSENS die Ansicht vertreten, was der

(1) *Hieratikon* (1895) 149.

(2) S. S. 331 Anm. 1.

(3) Die Behauptung KINGS (*Concelebration* 103), « the hieratikon says that ... it is customary for the concelebrants to recite the anaphora with the prelate, but omitting the words of institution », ist also ebenso aus der Luft gegriffen wie die McGOWANS (*Concelebration* 48f.), « the Hieratikon ... explicitly legislated ... that the concelebrants are not to recite the words of institution ... nor the prayer of the epiclesis ».

(4) C. P. KARALEVSKY, *La messe pontificale byzantine en présence de S.S. Pie X.: Echos d'Orient* 11 (1908) 143; DERS., *La chirotonie du nouvel évêque administrateur des Bulgares catholiques de rite byzantin: Stoudion* 4 (1927) 29.

eine Konzelebrant laut vortrage, werde von den anderen leise mitgesprochen. Darum fehle, so schrieb er damals (1), der byzantinischen Konzelebration nichts, « quod ad veram formam spectat », um auch in seinem Sinne sakramental zu sein, wäre nur die entsprechende Intention der Konzelebranten vorhanden. Seinen späteren Meinungswandel begründet er damit, im Hieratikon fehle eine Vorschrift, die das Mitsprechen dieser Worte eigens gebiete (2). Dabei übergeht er, daß dessen Rubriken doch ganze zwei Sätze zuvor von allen Konzelebranten eine Rezitation des Hochgebetes ausdrücklich gefordert haben.

Das leise Mitlesen eines Textes erfolgt, solange auf Gleichzeitigkeit kein besonderer Wert gelegt wird, aller menschlichen Erfahrung nach zwar etwa zur gleichen Zeit, keineswegs aber Wort für Wort völlig synchron. Um diesen natürlichen Vorgang einer vollkommenen Synchronität auch nur anzunähern, bedarf es seitens des Beters einer besonderen Anstrengung, die ihrerseits eine entsprechende Motivation voraussetzt. Geht diese wieder verloren, stellt sich auch dort der gewöhnliche Zustand rasch wieder ein. So verwundert es nicht, von VORONOV zu hören, daß heute auch der russische Konzelebrant die Stillgebete « einzeln und nach seinem eigenen Rhythmus » in seinem Meßbuch mitzulesen pflegt (3). Diesen ganz natürlichen Vollzug des Mitbetens dürfen wir erst recht bei den Griechen voraussetzen, deren Konzelebrationsdisziplin von einem Streben nach angestrengter Synchronisierung fast gänzlich unberührt geblieben ist. Was sollte und könnte aber unter diesen Umständen einen Lesenden dazu bewegen, einzelne Verse seines Textes einfach auszulassen und zu überspringen? Kein ausreichendes Motiv ist es doch, daß andere Sprecher in je ihrem eigenen Rhythmus diese Worte lauter lesen als den Rest des ihnen allen gemeinsamen Gebetes; denn sein stilles Mitlesen stört deren Ekphonesen nicht und diese behindern nicht sein leises Beten. Der dem Westen teuere Sondercharakter der Herrenworte läßt sich nicht als Einwand anführen. Sie werden zum einen ja nicht allein ekphonetisch vorgetragen und zum anderen auch rubrizi-

(1) HANSSENS, (1928) 103*.

(2) DERS., (1966) 532.

(3) L. VORONOV, *Sur la question de la lecture dite « secrète » des prières eucharistiques par le celebrant pendant la divine liturgie: Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 18 (1970) 156.

stisch nicht abweichend von den restlichen Ekphonesen behandelt. Demnach besteht bisher kein Anlaß, als wahrscheinlich anzunehmen, bestimmte Verse des Hochgebetes würden von den die betreffenden Ekphonesen nicht vortragenden Zelebranten planmäßig aus ihrem eigenen Stillgebet ausgeklammert, geschweige denn, eine solche Meinung als bewiesen zu betrachten.

Ein zweites Argument zur Stützung seiner These gewinnt HANSSENS aus dieser Rubrik:

> Εἶτα ὁ πρῶτος Ἱερεὺς εὐλογήσας τὸν ἅγιον Ἄρτον καὶ τὸ ἅγιον Ποτήριον, καὶ εἶτα ἀμφότερα τὰ Ἅγια, καὶ ἐδαφιαίαν μετάνοιαν βαλὼν αὐτός τε καὶ οἱ συλλειτουργοῦντες Ἱερεῖς, καὶ τὸ ὑπόλοιπον τῆς εὐχῆς μυστικῶς ἀναγνούς, θυμιῶν ἐκφωνεῖ. Ἐξαιρέτως τῆς Παναγίας, ἀχράντου (1).

Nach der Interpretation HANSSENS befiehlt sie den Konzelebranten, zusammen mit dem Hauptzelebranten die Metanie zu machen, dann aber solle allein dieser im Hochgebet mit der leisen Rezitation der Epiklese fortfahren (2). In Wirklichkeit werden in der zitierten Rubrik in einem Satz fünf Handlungen in der Reihenfolge ihres Ablaufs geregelt: die Kreuzzeichen bei der Wandlungsepiklese, die Metanie nach deren Abschluß, die Fortsetzung der Anaphora und das ekphonetische Gedächtnis Mariens unter gleichzeitiger Beweihräucherung. Adressat der Rubrik ist der Hauptzelebrant. Nur bei der Metanie werden beiläufig die Konzelebranten aufgefordert, die Handlung des Hauptzelebranten mitzuvollziehen. Die als Beweis herangezogene Vorschrift über die Fortsetzung des Hochgebetes bezweckt nicht, den Sprecher dieses Textes anzugeben und, indem sie allein den Hauptzelebranten benenne, stillschweigend alle anderen, insbesondere die zuvor bei der Metanie erwähnten Konzelebranten, davon auszuschließen. Ihr Ziel ist es vielmehr, den Hauptzelebranten daran zu erinnern, daß das Eucharistiegebet von nun an bis zur nächsten Ekphonese μυστικῶς zu sprechen ist. Die Bestimmung ist also nichts anderes als die Übernahme der üblichen Rubrik des Ordo Missae ὁ Ἱερεὺς ἐπεύχεται μυστικῶς (3) in den Konzelebrationsordo. Somit besteht keinerlei

(1) *Hieratikon* (1895) 149.
(2) HANSSENS, (1928) 103*; DERS., (1966) 532.
(3) Vgl. z.B. *Αἱ θεῖαι λειτουργεῖαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων* (Ἐν Ῥώμῃ 1526) 13v; *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* (Ἐν Βενετίᾳ [2]1862) 65; F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern*

Anlaß, sie als die offene oder heimliche Aufhebung der Eingangsvorschrift über das gemeinsame Beten aller Zelebranten zu bewerten, für dessen unvermitteltes Ende bisher auch kein Motiv zu erkennen ist.

Freilich bleibt unbestreitbar, daß die Konzelebranten an dieser Stelle nicht eigens als Mitbeter, unmittelbar zuvor aber ausdrücklich als Mitvollzieher der tiefen Verneigung genannt werden. Dieser scheinbare Widerspruch, aus dem man die implizite Vorschrift einer gegensätzlichen Handhabung konstruieren möchte, findet eine einfache Erklärung darin, daß mit der Metanie von den Konzelebranten eine neue Handlung verlangt wird, während das stille Mitbeten nur die Fortsetzung einer zuvor bereits angeordneten und daraufhin vollzogenen Tätigkeit bildet. Einen Hinweis darauf, daß die Konzelebranten die Anaphora nicht nur bis zur Epiklese, sondern auch in ihrer zweiten Hälfte mitbeten, könnte man auch in dieser Vorschrift über das Ende des Hochgebetes sehen:

> Μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς εὐχῆς ἐκφωνοῦσι πάντες ἀπὸ τοῦ πρώτου μέχρι τοῦ τελευταίου κατὰ σειρὰν τὸ, Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε ([1]).

Anscheinend unter Bezugnahme auf die Eingangsvorschrift werden hier die Konzelebranten aufgefordert, nach dem Lesen der Anaphora die Fürbitte für ihren Patriarchen gemeinsam zu singen. Die Rubrik scheint dabei wie selbstverständlich vorauszusetzen, daß die Konzelebranten das Hochgebet bis zu diesem Zeitpunkt wirklich mitgelesen haben.

Ihrem Wortlaut nach ist die Regelung für das Eucharistiegebet im Konzelebrationsordo des Hieratikons von 1895 demnach so gestaltet, daß alle Konzelebranten die Anaphora mit verhaltenen Stimme mitbeten, einige von ihnen sich in die Ekphonesen teilen und alle die Bitte für den Patriarchen laut vortragen. Eine Garantie für die beständige und umfassende Befolgung dieser Regeln gibt es hier ebensowenig wie andernorts. Das gilt für den christlichen Osten um so mehr, da er einzelne Rubriken nicht mit derselben hohen Autorität auszustatten, noch mit der gleichen Verbissenheit auszuführen pflegt, wie dies im Westen zeitweilig üblich

---

and Western I (Oxford 1896) 387 nach dem Venediger Euchologion von 1869; *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* (Ἐν Ρώμῃ 1873) 65.

([1]) *Hieratikon* (1895) 149.

war. So mag man denn im östlichen liturgischen Alltag durchaus Abweichungen oder gar die gänzliche Mißachtung der Anweisungen des Hieratikons beobachten können. Dies ändert jedoch nichts an der erklärten Absicht des Redaktors seines Konzelebrationsordo, die konzelebrierenden Priester auch das Eucharistische Hochgebet gemeinschaftlich beten zu sehen. Diesen Wunsch äußert er unmißverständlich und läßt nirgends erkennen, daß er ihn eingeschränkt dächte.

Die Opposition des Nikodemos und ihre Folgen

Innerhalb der griechischen Kirche hat sich jedoch Widerstand geregt gegen das gemeinsame Beten der Konzelebranten, wie es unsere Quelle vorsieht. Literarisch frühestens faßbar ist er bislang im *Ἑορτοδρόμιον* des Nikodemos Hagioreites (1) († 1809). In einem offenbar spontanen Exkurs, der mit seiner Umgebung nur dürftigst verknüpft ist, verbietet Nikodemos das gleichzeitige Lesen der Gebete, fordert deren monologischen Vortrag und für diesen das aufmerksame Gehör der Konzelebranten (2). Es geht ihm also nicht ausschließlich um die Rezitation des Einsetzungsberichtes oder der Epiklese, sondern um die priesterlichen Gebete in der Liturgie schlechthin. Ein synchrones Beten ersetzt seiner Meinung nach die geforderte μία Λειτουργία durch eine Synchronisation mehrerer. Aufmerksamkeit verdient, daß sich Nikodemos eines rein spekulativen Argumentes bedient und darauf verzichtet, auch nur begleitend auf Traditionszeugnisse oder die normative

(1) V. Grumel, *Hagiorita: LThK*² 4, 1321; vgl. jetzt auch C. Papoulidis, *Nicodème l'Hagiorite (1749-1809)*: *Θεολογία* 37 (1966) 294/313. 390/415.576/90.

(2) Nikodemos Hagioreites, *Ἑορτοδρόμιον, ἤτοι, ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν* (Ἐν Βενετίᾳ 1836) 576[1]: « Ἐπειδὴ δὲ ὁ λόγος ἐνταῦθα τὴν θείαν Λειτουργίαν ἀνέφερε, σημειόνω μίαν ἀξιοκατηγόρητον συνήθειαν καί ἀτοπίαν ὅπου ποιοῦσι μερικοὶ Ἱερεῖς, οἵ τινες συλλειτουργοῦντες ὁμοῦ καὶ τελοῦντες τὸ καλούμενον συλλείτουργον, ὁ καθεὶς ἐξ αυτῶν ἔχει χωριστὸν Βιβλίον τῆν ἱερᾶς Λειτουργίας καὶ ἀναγινώσκει ἰδιαιτέρως τὰς εὐχάς· πρᾶγμα ἄτακτον καὶ ἀτοπώτατον· διότι μὲ τοῦτο δείχνεται ὅτι δὲν γίνεται μία Λειτουργία, ἀλλὰ πολλαὶ ἐν ταυτῷ· ὅθεν τοὺς παρακαλοῦμεν νὰ παραιτήσουν τὴν τοιαύτην ἀτοπίαν· εἷς δὲ ἐξ ἀυτῶν πρέπει νὰ ἀναγινώσκῃ τὰς εὐχὰς, καὶ οἱ ἄλλοι νὰ ἀκούουν ». Der BN Marciana, Venezia, habe ich zu danken für die zeitweilige Überstellung ihres Exemplares des Werkes in die UB Bonn.

Praxis mit liturgischer Autorität ausgestatteter Zentren zu verweisen. Das bedeutet nun nicht, daß NIKODEMOS der erste und seinerzeit alleinige Vertreter des von ihm verfochtenen Konzelebrationszeremoniells gewesen wäre. Wohl aber scheint dieses in ihm erstmals einen Ideologen, und einen einflußreichen dazu, gefunden zu haben.

Die Rezeption der nikodemischen Kritik durch die liturgiewissenschaftliche und rubrizistische Literatur der Griechen bleibt umfassend noch zu erforschen. Jedoch sind Auswirkungen auf die Praxis bereits gemeldet worden (1), wenngleich immer noch im Dunkeln liegt, wie groß und mächtig die Gefolgschaft des NIKODEMOS inzwischen geworden ist.

RAES und HANSSENS haben versucht, das vom Athener Verlag Saliberos herausgebrachte Typikon (2) als Beleg dafür anzuführen, daß sich die Opposition gegen das gemeinschaftliche Eucharistiegebet der Konzelebranten sogar in den offiziellen liturgischen Büchern der griechischen Orthodoxie niedergeschlagen hat. Dieses Typikon spricht nämlich im Rahmen seiner Konzelebrationsbestimmungen von τῷ ἑνὶ μόνῳ Λειτουργοῦντι ἱερεῖ (3). Nach RAES wird damit der Hauptzelebrant als der « seul prêtre offrant le sacrifice » bewertet (4). Auch HANSSENS bezieht sich auf diesen Ausdruck als Beweis dafür, daß « secundum receptum morem » aus allen Konzelebranten « non est nisi unus celebrans » (5).

Die Einführung dieser Quelle als die Saliberos-Edition des Typikons schafft unnötige Verwirrung. Es handelt sich dabei nämlich nicht um eine besondere Rezension dieses liturgischen Buches, sondern nur um einen Nachdruck der Konstantinopolitaner Ausgabe von 1888. Sein Text entstammt somit der unmittelbaren zeitlichen Nachbarschaft des bereits interpretierten Hieratikons von 1895. Die Hypothese beider Interpreten gewinnt damit

(1) So berichtet TAFT (*Concelebration* 274) von zwei gegensätzlich verlaufenen Befragungen: Einerseits habe ihm ein gelehrter Priestermönch versichert, jeder Konzelebrant solle alle Gebete mitlesen, ein zweiter und zugleich Universitätsprofessor habe ihm gegenüber stattdessen betont, allein der Hauptzelebrant spreche die Gebete der Wandlung. Zu weiteren schwankenden Auskünften befragter Priester vgl. KING, *Concelebration* 111.

(2) *Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας* (Ἀθῆναι oJ.).

(3) *Ebd.* 432.

(4) RAES, *Concélébration* 30.

(5) HANSSENS, (1966) 532.

erhöhten Reiz. Bestätigte sie sich, müßte sich innerhalb eines einzigen Jahrzehnts in Konstantinopel der Sieg der nikodemischen Opposition in eine unübersehbare Niederlage verwandelt haben.

Doch auch hier empfiehlt es sich, den Text selbst und nicht nur seine Interpreten zu studieren. An der fraglichen Stelle schreibt das Typikon vor:

> Τὸ δὲ πρωῒ οὐδὲν ἄλλο ψάλλουσιν οἱ συλλειτουργοῦντες ἱερεῖς ἐκ τοῦ βήματος πλέον τῶν συνήθων καὶ τῷ ἑνὶ μόνῳ Λειτουργοῦντι ἱερεῖ, εἰμὴ ... (1).

Die Rubrik verweist also auf die bei einer Einzelzelebration übliche Praxis und macht diese zur Richtschnur für das Verhalten der priesterlichen Beter bei einer Konzelebration. In seinen ursprünglichen Zusammenhang zurückversetzt gewinnt der Ausdruck τῷ ἑνὶ μόνῳ Λειτουργοῦντι ἱερεῖ seine wahre Bedeutung zurück. Er bezeichnet den allein zelebrierenden Priester und nicht etwa den Hauptzelebranten einer Konzelebration. Damit trägt er auch nicht das Allergeringste zur theologischen Wertung des liturgischen Handelns der Konzelebranten bei.

Fündig wird man hingegen andernorts. So gut wie unbeachtet ist bislang geblieben (2), daß das von der Apostolischen Diakonia der Kirche Griechenlands herausgegebene Jahrbuch einen zweiten Konzelebrationsordo enthält, der sich von den Anweisungen des im gleichen Verlag im Auftrag der griechischen Synode als Nachdruck erscheinenden Hieratikons von 1895 mannigfach unterscheidet und eine eigene Untersuchung verdiente. Dieser Ordo, dem die Gewohnheiten der Athener Kathedrale zugrundeliegen sollen (3), teilt die Lautsprüche weiterhin unter die Konzelebranten auf, bietet für die Stillgebete aber diese Vorschrift:

> Αἱ μυστικαὶ Εὐχαὶ τῶν τρίων Ἀντιφώνων, ὅπως καὶ ὅλαι αἱ ἐφεξῆς Εὐχαὶ τῆς θείας Λειτουργίας, ἀπαγγέλλονται ὑπὸ τοῦ πρώτου τῇ τάξει εἰς ἐπήκοον τῶν συλλειτουργῶν του (4).

Hier also endlich erscheint die von NIKODEMOS repräsentierte und zur Norm erhobene Tradition, möglicherweise sogar unter

(1) *Typikon* (Athen oJ.) 432.

(2) Kurze Hinweise darauf geben E. BRANIȘTE, *Rînduiala slujbei in sobor de preoți fara diaconi: Biserica ortodoxă romînă* 78 (1960) 249[48] und MITCHELL, *Inquiry* 155.

(3) MITCHELL, *ebd.*

(4) *Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* 2 (1960 [erschienen 1959]) 17-26 hier 19.

dem Einfluß seiner Schriften, in Rubriken gegossen. Doch diese Diataxis steht noch immer bloß in Konkurrenz zu den Bestimmungen der des Hieratikons und hat diese noch nicht zu verdrängen oder zu ersetzen vermocht. Freilich ist nicht auszuschließen, daß sie auf die Dauer der erfolgreichere Konkurrent sein mag. Ob sie auch die bessere Tradition, die glücklichere Lösung einer liturgischen Kooperation mehrerer Zelebranten verkörpert, wird zu prüfen bleiben.

Wegen anfänglich unvollständiger Zitation und der schwierigen Zugänglichkeit der Quelle ist lange übersehen worden, daß die kritischen Äußerungen des NIKODEMOS uns gleichzeitig ein beachtliches Zeugnis über die zu seiner Zeit übliche Konzelebrationsweise bescheren. Er tadelt nämlich « gewisse Priester », weil jeder von ihnen bei der Konzelebration sein eigenes Βιβλίον τῆς ἱερᾶς Λειτουργίας benutze und die Gebete der Liturgie selbsttätig lese [1]. Daß es sich bei diesen « gewissen » um griechische Priester handelt, geht schon daraus hervor, daß der Autor seine Korrekturvorschläge in einem an ein griechisch-orthodoxes Publikum gerichtetes Werk unterbreitet. Hätte er nur einen weiteren lateinischen Mißbrauch verurteilen wollen, hätte er es dem Brauch der Zeit gemäß gewiß an Deutlichkeit nicht fehlen lassen. Die Schilderung des NIKODEMOS belegt somit, daß schon um die Jahrhundertwende bei Teilen des byzantinischen Klerus ein Konzelebrationszeremoniell üblich war, das zumindest in wesentlichen Zügen, vielleicht sogar bis auf Details, der Weise entspricht, die das Hieratikon gegen Ende des 19. Jahrhunderts kodifiziert. Wie stark damals die beiden widerstreitenden Fraktionen waren, bleibt uns verborgen. Jedenfalls reicht das μερικοὶ Ἱερεῖς des NIKODEMOS, da offensichtlich polemisch gemeint, allein nicht aus, die Vertreter gemeinschaftlichen Betens für eine unbedeutende Minderheit zu halten.

GEMEINSAMES EUCHARISTIEGEBET UND LATEINISCHER EINFLUSS

Hat mit dem Hieratikon von 1895 die westliche Konzelebrationsdisziplin zu guter Letzt sogar das byzantinische Herz der

(1) NIKODEMOS HAGIOREITES, *Ἑορτοδρόμιον* 576[1]. Vgl. TAFT, *Concelebration* 274[70]: « it is obvious from Nicodemus' polemic... that he is arguing against an existing practice ».

Orthodoxie erobern können? Bisher sind die unmittelbaren Quellen seines Konzelebrationsordo noch unbekannt. Dennoch kann ein direkter lateinischer Einfluß mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden. Er hätte sich nämlich auf eine unverkennbare Weise geäußert, von der hier keine Spur zu finden ist. Die abendländischen Liturgiker strebten seit dem 13. Jahrhundert nicht etwa danach, zögernde Konzelebranten zum gemeinsamen Beten des canon missae zu bewegen. Bis in die jüngste Vergangenheit fehlt jedes ernsthafte Bemühen, damit zu beginnen, wenn es, wie in der Gründonnerstagsmesse, nicht gebräuchlich war. Wo das gemeinsame Eucharistiegebiet hingegen aus der Vergangenheit überkommen war, wurde es als Erbstück zwar meist pietätvoll respektiert, gleichwohl aber als beschwerliche Last empfunden; denn für lange Zeit stellte es die westlichen Theologen wie Rubrizisten vor eine ganz bestimmte Daueraufgabe: es galt, eine von ihnen bei unsynchronem Sprechen der verba consecrationis befürchtete Mehrfachkonsekration der gleichen Materie und andere mögliche Unregelmäßigkeiten unbedingt zu verhüten. Ältester und, obschon als Lösungsmittel nicht allseitig befriedigend, dennoch, solange das Problem aktuell blieb, immer wiederholter rubrizistischer Ausdruck dieser Sorge war die an die Konzelebranten gerichtete Forderung, die Herrenworte im Hochgebet möglichst gleichzeitig zu rezitieren. Das gemeinsame Gebet des Canon Missae ist also nicht Ergebnis, sondern Voraussetzung für das Entstehen der mittelalterlichen und neuzeitlichen Konzelebrationsdiskussion im Abendland (1). Aber nicht in seiner Gesamtheit gilt ihm ihre Aufmerksamkeit, sondern ausschließlich den wenigen Sätzen, die von den zeitgenössischen Theologen als forma sacramenti bewertet wurden. Ohne Zweifel hätte ein eventueller lateinischer Einfluß auf das konstantinopolitanische Hieratikon dieses Problem nicht übergangen, sondern sich besonders darauf konzentriert. Wie unter diesen Umständen der Konzelebrationsordo aussähe, illustriert am besten der Einschub, den die Beachtung des abendländischen Anliegens seiner römischen Rezension von 1950-52 aufzwang:

(1) Dazu jetzt A. FRIES, *Die eucharistische Konzelebration in der theologischen Kontroverse des 13. Jahrhunderts:* Franz GRONER (Hg.), *Die Kirche im Wandel der Zeit. Festgabe Joseph Kard. Höffner* (Köln 1971) 341-52; DERS., *Die eucharistische Konzelebration als theologisches Problem vom 13. bis 15. Jahrhundert: Studia Moralia* 10 (1972) 347-435.

Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ταῦτα τοῦ Κυρίου ῥήματα Λάβετε, φάγετε... καὶ Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες... πρέπει λέγεσθαι ὑπὸ πάντων τῶν συλλειτουργούντων ὁμοφώνως καὶ ἡσύχως ἐπὶ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου ἅμα σὺν τῷ πρώτῳ Ἱερεῖ, καὶ μὴ προφθάνειν αὐτὸν ἢ ἀφίστασθαι ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς ἐν ἑνὶ στόματι συγχρόνως ἐκφωνεῖν πάντας (1).

Aus diesem Passus spricht unüberhörbar die lateinischer Theologie lange eigene Sorge um synchrone Rezitation der Herrenworte. Dem Hieratikon aus Konstantinopel hingegen ist ein solches Bemühen völlig fremd. Es wünscht das gemeinsame Gebet der Konzelebranten. Gleichzeitigkeit ihrer Worte ist ihm kein Bedürfnis.

In der Formulierung seines Anliegens greift der römische Ordo nicht, wie man zunächst vermuten möchte, auf lateinische liturgische oder Handbücher der Rubrizistik und Dogmatik zurück. Er übersetzte vielmehr beinahe wörtlich die entsprechende Bestimmung aus dem russisch-orthodoxen Činovnik und sprengt dabei nur die diesem als einem Pontifikale eigene Beschränkung auf den bischöflich geleiteten Gottesdienst. Die Existenz dieser Rubrik hat RAES für die 1798 erschienene Ausgabe des russischen Pontifikale nachgewiesen und gleichzeitig unter Angabe guter Gründe die Vermutung geäußert, sie werde auch schon in dessen editio princeps von 1677 enthalten sein (2). Eine Überprüfung am Text bestätigt seine Vermutung (3). In der Erstfassung ist allerdings noch die Rede vom Patriarchen als dem Hauptzelebranten. Erst die Ausgabe von 1721 führt stattdessen den seither gebräuchlichen Begriff « Hoherpriester », die gängige Bezeichnung für den bischöflichen Liturgen, ein (4). Dadurch wurde das Buch einmal der mit Anschaffung des Patriarchates gewandelten russischen Kirchenverfassung angepaßt, gleichzeitig aber auch für alle übrigen Diözesen des Landes verwendungsfähig.

Eine solche Rubrik erscheint im russischen Pontifikale vermutlich (5) unter dem Einfluß des vom Metropoliten Pëtr MOGILA

(1) *Hieratikon* (1950-52) 270.

(2) RAES, *Concélébration* 36-9.

(3) *Činovnik archierejskago svjašennoslužienija* (Moskau 1677) 122f.

(4) *Činovnik archerejskago svjašennoslužienija* (Moskau 1721) 86f. Diese und die in der vorherigen Anmerkung zitierte Ausgabe konnte ich dank mir freundlicherweise von der Moskauer Lenin-Bibliothek ausgeliehener Mikrofilme einsehen.

(5) RAES, *Concélébration* 40.

veröffentlichten Kiewer Euchologion, nach dem Untertitel gern Trebnik genannt, von 1646 (1). Damit ist auch das bislang älteste Zeugnis aus dem slawischen Raum angeführt, in dem ein Bemühen um Gleichzeitigkeit bei der Rezitation der Herrenworte ausdrücklich formuliert wird. Der Trebnik ordnet an, einem konzelebrierenden Priester sei es nicht gestattet, dem Hauptzelebranten beim Aussprechen der verba Domini zuvorzukommen. Es sei im Gegenteil unbedingt erforderlich, daß die Konzelebranten diese Worte entweder gleichzeitig aussprächen oder aber gänzlich ausließen. Für die Konsekration reiche es nämlich völlig aus, wenn der Hauptzelebrant sie allein rezitiere (2).

Diese Bestimmungen zielen deutlich darauf ab, eine als schuldhaft gewertete Wiederholung der Wandlungsworte über bereits konsekrierte Gaben zu verhindern. Zu diesem Zweck werden die üblichen Mittel der Synchronisierung ihrer Rezitation oder des völligen Verzichts auf sie vorgeschlagen. Bemerkenswert ist allenfalls, daß beide Methoden gleichzeitig zur Anwendung freigegeben werden. Schon das Moskauer Pontifikale aber verzichtet kaum von ungefähr wieder darauf, ein Ausklammern der ῥήματα τοῦ Κυρίου anzuraten. Ausgangslage der Rubrik MOGILAS ist offensichtlich, daß die Konzelebranten diese Worte schon mitzusprechen pflegen und nunmehr die Anweisung erhalten sollen, wie dies zu geschehen habe und wie nicht. Es fehlt nämlich nicht nur jede Aufforderung, das Mitsprechen der Herrenworte von jetzt an aufzunehmen und

(1) *Evchologion al'bo Molitvoslov ili Trebnik* (Kiew 1646). Ich benutze den seltenen Druck in der Microfiche-Edition des CIPOL. Zu diesem Werk vgl. M. LESCZYNSKI, *De Trebniko Petri Moghilae* (Roma 1924); A. RAES, *Le rituel ruthène depuis l'union de Brest: OrChrP* 1 (1935) 361-92; I. ZELENKA, *Edizioni liturgiche della Peverskaja Lavra di Kiev nella Biblioteca Vaticana: Collectanea Vaticana in honorem A. M. Card. Albareda* 2 = *Studi e Testi* 220 (Città del Vaticano 1962) 385-7. 396-9.

(2) *Evchologion* 1,244: « Denique sciant omnes presbyteri nulli licere, cum una celebrant, praevenire illum qui praeest in recitandis verbis dominicis quae sunt: Accipite, comedite, hoc est corpus meum, Bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus, sed aut recitanda sunt cum illo prorsus simul, aut nullum ex iis pronuntiandum, quoniam illi qui praeest consecrationi faciendae sufficit solus. Si quis eum praevenit, ipse consecrat et qui praeest frustra illa post eum recitat, cum sint mysteria iam consecrata. Quapropter ne talis rerum turbatio admittatur in tremendo et augusto mysterio, oportet omnino aut illa consecratoria verba ne dicantur, aut dicantur una, ut dictum est supra, cum illo qui praeest ». Lateinische Übersetzung von HANSSENS, (1966) 542[1].

künftig beizubehalten, vielmehr wird sogar ausdrücklich angeregt, sie bei Bedarf auszulassen, und diese Möglichkeit eigens theologisch begründet. Eine derartige Aufforderung und ihre Rechtfertigung wären jedoch kaum vonnöten gewesen, wenn das Schweigen beim Hochgebet bis zu diesem Zeitpunkt oder bis in die jüngste Vergangenheit alleinige und unbestrittene Regel gewesen wäre. Für DEKKERS Vermutung (1), MOGILA persönlich habe das gemeinsame Hochgebet als Neuheit eingeführt, findet sich im Text kein Anhaltspunkt. Dieser präsentiert sich uns nicht als Einführungsdokument, sondern eher als Reformurkunde oder bloßes rubrizistisches Echo auf mittlerweile entstandene theologische Schwierigkeiten. Pëtr MOGILA hat das gemeinsame Beten der Anaphora anscheinend zwar im Bereich des als neuralgisch empfundenen Einsetzungsberichtes neugeordnet, das Mitbeten offensichtlich selbst aber bereits vorgefunden und nicht persönlich erst eingeleitet.

Wie berechtigt diese Annahme ist, zeigt ein für unser Problem bislang nicht herangezogenes Gutachten des Petrus ARCUDIUS über die slawische Liturgie aus dem Jahre 1626 (2). Als Argument zur Verteidigung ihrer Rechtgläubigkeit und Zulässigkeit führt er darin unter anderem an: « ego missus a Sede Apostolica in illas regiones et in Russia degens saepissime concelebravi cum illorum archiepiscopo metropolitano » (3). Nach eigenen Angaben hat ARCUDIUS also während seines Aufenthaltes in Polen-Litauen in den Jahren vor 1609 häufig mit dem Metropoliten von Kiew — nur er kann mit dem archiepiscopo metropolitano gemeint sein — konzelebriert. Da nach Ausweis seiner Schriften (4) für ihn wie für die Lateiner seiner Zeit eine Konzelebration wie selbstverständlich das Mitsprechen des Hochgebetes einschließt, muß folglich das Mitbeten der Anaphora zumindest ein Menschenalter vor dem Trebnik des MOGILA in Kiew bereits die übliche Praxis gewesen sein.

Westlicher Einfluß auf die zitierte Anweisung im MOGILA-Euchologion zur Konzelebration ist unverkennbar. Er fehlt bekannt-

(1) DEKKERS, *Concélébration* 115.

(2) Archiv der Congr. de prop. fide, Scritt. riferite vol. 337, f. 384r°. Veröffentlicht bei G. HOFMANN, *Ruthenica = Orientalia Christiana 3* (Roma 1924/5) 133[1].

(3) *Ebd.*

(4) Siehe unten S. 346f.

lich auch sonst nicht in der Sakramententheologie und liturgischen Gesetzgebung dieses Metropoliten (1), der als einer der wichtigsten Förderer scholastisch-lateinischer Theologie unter den orthodoxen Slawen seiner Zeit gelten darf (2). Eine Untersuchung, in welchem daheim möglicherweise bereits überholten Entwicklungsstadium die abendländische Konzelebrationsdiskussion in Kiew Einfluß erlangte, darf einstweilen verschoben werden. Nicht zu umgehen ist jedoch Frage, worin die dort durch die scholastische Theologie ausgelöste Neuerung gegenüber der bisherigen Praxis eigentlich bestand. Ist, wie meist angenommen, das gemeinschaftliche Hochgebet der Konzelebranten ihr Produkt oder vielleicht nur die Forderung nach synchroner Rezitation der Herrenworte?

Die berechtigte Vermutung eines Einflusses der abendländisch-scholastischen Theologie auf die Forderung nach Gleichzeitigkeit beim Lesen der verba Domini rechtfertigt allein noch nicht die Annahme, bereits die Rezitation des Hochgebetes, als deren Teil die Herrenworte begegnen, sei auf eben diesen gleichen Einfluß zurückzuführen. Zwar setzt die geforderte Synchronisierung die gemeinsame Rezitation notwendig voraus. Ein gemeinschaftliches Beten der Anaphora aber ist durchaus möglich, bevor bzw. ohne daß Wert auf die Gleichzeitigkeit der Worte gelegt wird.

Für die immer wieder behauptete (3) Abhängigkeit des gemeinsamen Eucharistiegebetes ostkirchlicher Konzelebranten vom Einfluß der abendländischen Scholastik fehlt bis zur Stunde jedweder Beweis. Selbst die Notwendigkeit, ihn zu erbringen, wurde bislang offenbar nicht empfunden. Der als sicher angenommene

(1) Vgl. M. JUGIE, *Moghila: DThC* 10,2063-82 und besonders A. WENGER, *La réconciliation des hérétiques dans l'église russe*: *Revue des études byzantines* 12 (1954) 144-75; DERS., *Les influences du rituel de Paul V. sur le Trebnik de Pierre Moghila: Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu = Revue des sciences religieuses*, vol. hors série (Strasbourg 1956) 477-99.

(2) Zum kirchengeschichtlichen Hintergrund vgl. etwa William K. MEDLIN/Christos G. PATRINELIS, *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia = Études de Philologie et d'Histoire* 18 (Genève 1971) 71-149.

(3) Vgl. z.B. RAES, *Concélébration* 45; VISMANS, *Concelebratie* 304; CORNIDES, *Concelebration* 63; MARTIMORT, *Rituel* 150; FRANSEN, *Beschouwingen* 356; DANNEELS, *Probleem* 169-91; McGOWAN, *Concelebration* 48-50 RICHARD, *Concélébration* 123; LIEDEMANN, *Verlust* 116; ROUILLARD *Formes* 52; SANDERS, *Konzelebration* 55.

zeitlich große Abstand zwischen dem Auftreten der gemeinsam gebeteten Anaphora im Westen und im Osten, sowie der vermutete Ausnahmecharakter eines solchen Brauches im Orient verbunden mit der unbestreitbaren zeitweiligen Anfälligkeit von Slawen und Unierten für abendländische Theologie ließen eine Abhängigkeit vom Westen in dieser Frage völlig selbstverständlich und unbezweifelbar erscheinen. Doch nicht allein methodischer Zweifel zwingt uns, Beweise für die behauptete Abhängigkeit zu fordern. Das gemeinschaftliche Hochgebet der Konzelebranten ist, wie sich zeigen wird, im Osten älter als bislang vermutet. Auch ist es, wie bereits dargetan, nicht auf Slawen und Unierte beschränkt geblieben, sondern auch unter den Griechen üblich geworden. Schließlich erhebt sich die Frage, auf welchem Weg der Einfluß abendländischer Theologie erfolgt sein sollte. Wurde vom Westen ein Druck zur Anpassung ausgeübt? Oder imitierte der Osten einfach die westliche Praxis? Oder bewirkte die Übernahme der westlichen Theologie eine solche Konstellation, daß sich das gemeinsame Gebet der Konzelebranten ohne Druck oder Modell spontan entwickelte?

Der bisher beliebte undifferenzierte Hinweis auf die abendländische Theologie als die entscheidende Kraft ist auf jeden Fall unzureichend. Auch im Westen war die scholastische Theologie nicht die Erfinderin des gemeinsamen Hochgebetes. Vielmehr traf sie auf die bereits bestehende Übung eines gemeinsam gelesenen Canon Missae. Erst dieses Aufeinandertreffen von scholastischer Theologie und eucharistischer Konzelebration mit gemeinschaftlich gebeteter Anaphora ließ die bekannten theologischen Schwierigkeiten entstehen und einerseits die Forderung nach Beseitigung laut werden, anderseits nach rubrizistischen und theologischen Lösungen suchen, die es gestatten würden, eine traditionelle und zudem noch römische Sitte zu erhalten. Wenn also im Westen die scholastische Theologie das gemeinschaftliche Eucharistiegebet weder bewirkte, noch seine Ausbreitung förderte, sondern als problematisches Erbstück übernahm und nicht ohne Zögern und Proteste bewahrte, dann ist es von vornherein nicht sonderlich wahrscheinlich, daß eben diese Theologie nach ihrem Export in den Osten zum Geburtshelfer und Förderer eines dort bis dahin angeblich völlig unbekannten Brauches geworden sein sollte, der ihr selber mehr Schwierigkeiten als Freude bereiten müßte. Daher liegt der Verdacht nahe, der Westen habe nicht das gemeinsame

Eucharistiegebet der Konzelebranten exportiert, sondern nur die Skrupel, die er bei seinem gemeinschaftlichen Vollzug empfand. Auf den Einfluß seiner Theologie dürfte daher vermutlich allein die Forderung nach synchroner Rezitation der verba Domini zurückzuführen sein (1).

Das gemeinsame Hochgebet bei den Griechen des 16./17. Jh.

Wenn das Mitbeten der Anaphora durch die Konzelebranten nicht erst dem Einfluß der abendländischen Scholastik zu verdanken sein sollte, ist Anlaß zu der Vermutung gegeben, es ließen sich bereits vor Nikodemos und dem Hieratikon von 1895 ältere Spuren einer solchen Sitte auch im griechischen Überlieferungszweig des byzantinischen Ritus finden. Die im folgenden ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit zusammengestellten unbekannten oder unterschätzten Zeugnisse zeigen, daß eine solche Hypothese keineswegs unbegründet ist.

Vor Jacob war das älteste gemeinhin unbestrittene Zeugnis für ein gemeinsames Eucharistiegebet griechischer Konzelebranten der Bericht des Jacques Goar (2), 1637-41 Prior des römischen Dominikanerkonventes St. Sixtus, über die Feier des Patronatsfestes in S. Atanasio, der Kirche des Collegium Graecum zu Rom:

> « Roma spectante et approbante, plures Graeci sacerdotes, die sancto Athanasio sacro, ad Missam unam celebrandam, cum Hierarcha sacrorum simul caeremonias solemni ac Pontificio ritu peragente conveniunt » (3).

(1) Wie Mogila reagierten nach der Begegnung mit lateinisch-scholastischer Theologie auch der maronitische Patriarch Isṭifān ad-Duwaihī, *Manārat al-ʿAqdās* 1 (Beirut 1895) 256f. und der orthodoxe Patriarch Dositheos von Jerusalem († 1707) der — nach de Meester, *De concelebratione* 153 — beklagte, daß nicht alle griechischen Konzelebranten die Einsetzungsworte gleichzeitig rezitierten, obschon dies selbst die Lateiner täten. Leider gibt de Meester für seine Behauptung keine Belegstelle an, und mir ist ein Wiederfinden bislang nicht gelungen.

(2) A. Raes, *Goar: LThK*² 4,1032; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique* 5 (Paris 1748) 357-63.

(3) I. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum* (Lutetiae Parisiorum 1647) 299. Hanssens, (1966) 543 bietet stattdessen « ... peragente convenire consueverant ».

Aus GOARS Erwähnung dieses einen Ortes und dieses einen Anlasses darf jedoch nicht gefolgert werden, er kenne die Sitte nur von dort und dann, sein Bericht sei deshalb ausschließlich als Zeugnis für die Consuetudo der Griechen in römisch bestimmter Umgebung ernstzunehmen und selbst dort gelte es nur für diesen einen Tag des Jahres. Dagegen sprechen schon Aufbau und Zweck seiner Beweisführung. In den Sätzen zuvor schildert GOAR nämlich als allgemein verbreitete Sitte der Griechen und unter Eingeweihten wohlbekannte Tatsache:

> « ut non tantum recenter ordinati Presbyteri in eadem liturgia Pontifici in sacrificio cooperentur, sed et in diebus solemnioribus plures Pontifices et Sacerdotes Patriarchae, Episcopo vero plures Sacerdotes, et tandem πρωτοπαπᾷ alii concelebrent, et unum simul sacrificium et sacramentum aggrediantur perficiendum » (1).

Seine persönlichen Beobachtungen in S. Atanasio aber zieht GOAR nicht etwa zum Nachweis der Faktizität einer griechischen Konzelebration heran, sondern nur zum Beweis ihrer unbestrittenen Legitimität. An diesem Tag nämlich nimmt das ganze Rom, soweit es theologisch von Bedeutung ist, in jedem Jahr die geschilderte Sitte ohne Einwand zur Kenntnis und billigt sie damit stillschweigend. Aus GOARS Worten ergibt sich deutlich, daß nach seiner Auffassung auch die griechischen Konzelebration ein gemeinschaftliches Hochgebet der Zelebranten einschloß.

Es besteht kein Grund zu der Annahme, GOAR weite damit Beobachtungen einer eventuellen Neuerung aus S. Atanasio unzulässig auf alle Griechen aus; denn dies ist die Überzeugung und das Zeugnis eines Gelehrten, der in der Kenntnis der liturgischen Sitten und Gebräuche der Griechen jener Zeit jedem Vergleich mit einem seiner abendländischen Zeitgenossen standhalten konnte. Obschon er, wie sein berühmtes *Εὐχολόγιον* (Paris 1647) beweist, das Studium der gottesdienstlichen Handschriften und Drucke nicht vernachlässigte, begnügte er sich keineswegs mit der Rolle eines Stubengelehrten, sondern nutzte seinen offenbar gezielt erfolgten mehrjährigen Aufenthalt auf der Ägäisinsel Chios, einer Enklave freier orthodoxer Religionsausübung und Pflege der Gelehrsamkeit bei gutem interkonfessionellen Einvernehmen (2), ausgiebig zu liturgischer Feldforschung:

(1) GOAR, *Εὐχολόγιον* 299.
(2) Vgl. dazu etwa Timothy WARE, *Eustratios Argenti* (Oxford 1964)

> « Graecorum Ecclesias ubicumque eum adesse contingeret frequentans, illorum ritus sigillatim investigans ac perscrutatus, cum illorum sapientioribus ac peritioribus saepius colloquens, ac omnium rationem diligenter exquirens »,

wie es seine Biographen schildern (1).

Der älteste überhaupt bekannte Beleg für eine byzantinische Konzelebration mit gemeinschaftlichem Hochgebet war bis zum Fund A. Jacobs die bereits erwähnte Abhandlung des Korfioten Petrus Arcudius (2) *De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis* (Paris 1619). Die Zuverlässigkeit und Tragweite dieses Zeugnisses ist freilich stark umstritten. In seinem sechsten Buch, « de sacramento ordinis », kommt der Verfasser, Grieche von Geburt, aber Lateiner von Ansatz und Methode seiner Theologie, zweimal auf die eucharistische Konzelebration zu sprechen. Im Caput III behandelt er die des Neopresbyters mit seinem bischöflichen Ordinator und dem übrigen Presbyterium (3). Keiner eingehenden Verteidigung scheint ihm bedürftig, daß die « presbyteri recenter initiati... Pontifici concelebrant, et unà consecrant »; denn: « Id enim fit etiam apud Latinos » (4). Das « unà consecrant » und der Vergleich mit den Lateinern lassen deutlich werden, daß Arcudius auch bei den byzantinischen Presbytern von einem Mitsprechen des Hochgebetes und der Herrenworte ausgeht. Zur Verteidigung siehr er sich erst im Caput XII genötigt, « de consuetudine Graecorum presbyterorum qui saepe numero etiam extra ordinationem cum Episcopo concelebrant » (5). Die Häufigkeit der byzantinischen Konzelebration, die er als bloß zahlenmäßige Ausweitung der Weihekonzelebrationen versteht und ausgibt,

---

33-42; Ph. P. Argenti, *The religious minorities of Chios* (Cambridge 1970) 205-32, 270-94.

(1) J. Quetif/J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* 2 (Lutetiae 1721) 574.

(2) Emile Legrand, *Bibliographie héllénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dixseptième siècle* 3 (Bruxelles 1963 = Paris 1895) 209-32; L. Petit, *Arcudius: DThC* 1,1771-3; G. Mykoliw, *Arcudio: Dizionario Biografico degli Italiani* 4 (Roma 1962) 15-7.

(3) Petrus Arcudius, *De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione* (Lutetiae Parisiorum [4]1679) 491 f.

(4) *Ebd.* 492.

(5) *Ebd.* 550-2.

verteidigt ARCUDIUS nicht ungeschickt mit einem Hinweis auf LOTHAR von Segnis (Innozenz' III.) *De missarum mysteriis* 4,25, wo die stadtrömische Sitte einer Konzelebration von Papst und Kardinälen an den Hochfesten des Kirchenjahres bezeugt und gerechtfertigt wird. ARCUDIUS' Verteidigungsstrategie verläuft in beiden Fällen also so, daß er die Identität des griechischen mit einem lateinischen Brauch feststellt und sodann die Legitimität oder die Legitimierung dieser lateinischen Praxis auch für die griechische in Anspruch nimmt. Diese Argumentationsweise setzt voraus, daß diese Identität in seinen Augen wirklich gegeben war. Uns aber stellt sich damit nur die Frage, ob er gutgläubig irrt oder zuverlässig urteilt. Eine bewußte Täuschung seiner Leser dürfen wir ausschließen, weil ein vorgetäuschtes gemeinsames Hochgebet der Konzelebranten dem Apologeten keinerlei Vorteile bringen konnte, sondern seine Apologie erst nötig machte.

Für die griechische Orthodoxie hat RAES seinerzeit die Gültigkeit des ARCUDIUS-Zeugnisses rundweg abgestritten und dessen angeblichen Irrtum auf Fehlinformation oder den inneren Anpassungszwang des Konvertiten zurückführen wollen (1). HANSSENS hingegen hat es zwar akzeptiert, jedoch die Vermutung geäußert, es beruhe — wenn nicht einzig, so doch vornehmlich — auf Beobachtung slawischer Praxis, die ARCUDIUS bei seinen Einsätzen in Polen-Litauen zwischen 1591 und 1609 kennengelernt habe (2).

In der Tat verwendet ARCUDIUS die Bezeichnung « graecus » nicht allein im engeren ethnischen, sondern auch im umfassenderen konfessionellen Sinn. So beziehen sich seine Äußerungen « de consuetudine graecorum presbyterorum » durchaus auch auf die Gebräuche slawischer Konzelebranten, bei denen er, wie oben dargelegt, zu seiner Zeit das gemeinsame Hochgebet wirklich antreffen konnte. Das allein rechtfertigt aber nicht die Unterstellung, bei den Griechen jener Tage habe er die von ihm vorausgesetzte gemeinschaftlich gebetete Anaphora noch nicht beobachten können. Selbst wenn es richtig wäre, daß ARCUDIUS wegen seines beschränkten Wirkungsfeldes jede Beobachtungsmöglichkeit griechischer Konzelebrationen gefehlt hätte, ist damit längst nicht hinlänglich bewiesen, es habe dort diese Sitte noch gar nicht gegeben. Konnte ARCUDIUS unter den Vertretern der « consuetudo

(1) RAES, *Concélébration* 43f.
(2) HANSSENS, (1966) 542.

graecorum » die als Annex der Griechen verstandenen Slawen durchaus einschließen, so ist doch gewiß nicht anzunehmen, er werde den Begriff « graecus » gerade dann verwenden, wenn er beabsichtige, die Griechen im eigentlichen Sinn auszuschließen. Daher muß davon ausgegangen werden, daß er zumindest subjektiv davon überzeugt war, auch die Griechen folgten der von ihm möglicherweise vornehmlich aufgrund der Beobachtung von Slawen beschriebenen « consuetudo graecorum ». Diese Überzeugung äußert ARCUDIUS an einer Stelle sogar ausdrücklich: « Porro illud commune est Ruthenis cum Graecis, quod presbyter initiatus illo die in eodem sacro Pontifici concelebrat, et una consecrat » (1). Er unterscheidet also nicht nur bei Bedarf sehr wohl die verschiedenen Träger der byzantinischen Liturgie, sondern versichert, beide kennten die Konzelebration in seinem Sinn mit gemeinsamem Hochgebet. Daß sich diese Aussage auf die Weihemessen bezieht, schränkt ihre Gültigkeit nicht ein, weil ARCUDIUS, wie angedeutet, die Konzelebration der normalen Messen für eine bloße Ausweitung dieser Sitte hält.

Ist die Äußerung des ARCUDIUS über die Griechen nun nur als persönliche Vermutung zu werten oder als Bezeugung tatsächlich gegebener Fakten? HANSSENS unterschätzt offensichtlich die wirklichen Informationsmöglichkeiten des ARCUDIUS. Zwar wirkte er mehr unter Slawen und Lateinern als unter Griechen, zur Abfassung seines Werkes aber stützte er sich sowohl auf ruthenische wie griechische Handschriften und Drucke (2). Zusätzlich griff er auch auf die Möglichkeit der Zeugenbefragung zurück, wobei unter seinen Interviewpartnern ausdrücklich auch griechische Mönche aus Konstantinopel erwähnt werden (3). Nicht zuletzt aber war ihm die griechische Konzelebration auch noch aus seiner Zeit als Alumne des Collegium Graecum bekannt. Daß sie dort damals seinem Bericht entsprechend gefeiert wurde, lehrt uns eine unten erstmals herangezogene zeitgenössische Quelle. Deshalb erscheint es sehr gewagt, sein Zeugnis einfach abzulehnen oder auf die Slawen einzuschränken. Von RAES wird denn auch nur ein einziger Grund für die Ablehnung geäußert: die mangelnde Übereinstimmung zwischen ARCUDIUS und der angeblichen späteren

(1) ARCUDIUS, *De Concordia* 491f.
(2) *Ebd.*
(3) *Ebd.* 492.

Praxis der orthodoxen Griechen (1). Nachdem aber RAES' Bild der neuzeitlichen griechisch-orthodoxen Konzelebrationsweise einer gründlichen Korrektur unterzogen werden mußte, fällt dieser Einwand nunmehr fort. Vielmehr erscheint jetzt der bei ARCUDIUS skizzierte Zustand als geraldliniger Vorläufer der Konzelebrationsform, die das Hieratikon von 1895 kodifiziert.

Die von HANSSENS wiederholt und nicht ohne Echo vorgetragene These, erst auf persönliche Initiative des ARCUDIUS sei die Sitte des gemeinsamen Eucharistiegebetes unter den Griechen Roms eingeführt worden, während sie bis dahin wie bei ihren Landsleuten auch bei ihnen unbekannt gewesen sei (2), wird durch das Zeugnis eines Zeitgenossen eindeutig widerlegt. Der spanische Jesuit Gabriel VÁZQUEZ († 1604) (3) führt in seiner Disputation 218 über die Möglichkeit der eucharistischen Konzelebration zu ihrer Verteidigung u.a. an:

> « ... et in Ecclesia Graeca haec in universum consuetudo servatur, numquam hactenus reprobata, ut episcopus sine sacerdote et diacono numquam celebret, sicut Romae me vidisse memini: ea, nimirum, de causa, sicut ab eis audivi, ut sacerdos simul cum episcopo verba consecrationis proferat » (4).

Aus diesem Bericht des VÁZQUEZ geht hervor, daß er in Rom wenigstens einmal zum Augenzeugen einer griechischen Konzelebration geworden ist und offenbar die Gelegenheit gesucht oder genutzt hat, wegen des ihn als Dogmatiker interessierenden Problems eine Befragung durchzuführen. Teil der erhaltenen Antwort war: « ut sacerdos simul cum episcopo verba consecrationis proferat ». Da VÁZQUEZ' Romaufenthalt in die Jahre 1586-91 fällt (5), muß folglich die Praxis schon unter den in Rom lebenden Griechen üblich gewesen sein, als ARCUDIUS noch Alumne des griechischen Kollegs war und eine Tätigkeit unter den Ruthenen noch vor ihm lag. Die Möglichkeit, VÁZQUEZ selbst könne in Rom einen byzantinisch-slawischen Gottesdienst beobachtet und bei diesem Anlaß

(1) RAES, *Concélébration* 43.

(2) HANSSENS, (1957) 822; DERS., (1958) 259; DERS., (1966) 544; vgl. SANDERS, *Konzelebration* 55.

(3) K. REINHARDT, *Vázquez: LThK²* 10,645-7.

(4) G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem S. Thomae* 3 (Antverpiae 1614) 490.

(5) Vgl. REINHARDT, *Vazquez* 646; J. HELLIN, *Vazquez: DThC* 15, 2602.

Slawen befragt haben, scheidet aus. Nach eigenen Worten wohnte er nämlich einer Pontifikalliturgie bei. Ruthenische Bischöfe aber trafen erst gegen Ende 1595 in Rom ein (1), als VÁZQUEZ längst in seine spanische Heimat abgereist war. Während seiner römischen Zeit jedoch weilte der vor den Türken aus Zypern geflohene Bischof von Amathountos, GERMANOS KOUSKONARI (2) († 1610), seit kurzem in der Stadt. Gemeinsam mit seinem Begleiter, dem Hieromonachos CHRISTODOULOS, versah er auch, soweit damals erforderlich, den griechischen liturgischen Dienst an S. Atanasio (3). In späteren Jahren wirkte er als Weihbischof für den byzantinischen Ritus in Italien und residierte im sizilianischen Palermo. VÁZQUEZ wird daher, so darf als sicher angenommen werden, diesen griechischen Bischof bei der Zelebration beobachtet und ihn oder jemanden aus seiner engeren Umgebung befragt haben.

An der Spitze der Bezeugungen einer griechischen Konzelebration mit gemeinsamer Anaphora in den Kirchen Roms steht somit nicht ein Erziehungsprodukt römischer theologischer Schulen, sondern ein Emigrant aus dem griechischen Osten. Diesem zypriotischen Bischof wird man nicht ernsthaft unterstellen können, er

(1) HOFMANN, *Ruthenica* 127f.; A. M. AMMAN, *Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki in Rom im Dezember und Januar 1595-1596: OrChrP* 11 (1945) 103-40; Oskar HALECKI, *From Florence to Brest* (1439-1596): *Sacrum Poloniae Millenium* 5 (Rzym 1958) 326-41.

(2) Zur Biographie vgl. V. PERI, *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma: Aevum* 44 (1970) 16-9; DERS., *Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina: La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo* 1 = *Italia Sacra* 20 (Padova 1973) 409-13; A. JACOB, *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane: Didaskalia* 4 (Lisboa 1974) 173. Über die sizilianische Phase seines Lebens handelt M. SCIAMBRA, *Clero di rito greco che ha servito la Comunità greco-albanese di Palermo: BBGG* NS 17 (1963) 106-10. Dort S. 110f. auch Nachrichten über Identität und Schicksal seines Diakons und späteren Presbyters CHRISTODOULOS.

(3) Nach J. KRAJCAR, *The Greek College under the Jesuits for the first time (1591-1604): OrChrP* 31 (1965) 100 wurde anfänglich die byzantinische Liturgie nur an Festtagen gefeiert, täglich hingegen eine lateinische. Vgl. auch die Spezialstudie O. RAQUEZ, *Tradizioni liturgiche in Collegio: Sant'Atanasio* 5 (1964) 1,34-8; 2,29-35; 6 (1965) 1,32-9; 2,30-6; 3,17-25. Hingegen ist Eleuterio F. FORTINO, *S. Atanasio. La liturgia greca a Roma* (Roma 1970) weniger eine Untersuchung über die Liturgie speziell dieser Kirche als eine allgemeingehaltene Einführung in den byzantinischen Gottesdienst.

habe, soeben nach Rom übergesiedelt, kaum Eiligeres zu tun gehabt, als den ihn begleitenden Presbyter aufzufordern, von nun an in der Pontifikalliturgie das Hochgebet mitzusprechen. Selbst, wenn er bestrebt gewesen sein sollte, sich den Lateinern möglichst anzupassen, so hätte ihm, da der presbyter assistens eines lateinischen Bischofs den Canon Missae nicht mitzusprechen pflegte, für eine solche Veränderung das direkte lateinische Vorbild gefehlt. Die vermeintliche Angleichung hätte somit gegenüber der herrschenden lateinischen Praxis in Wirklichkeit eine gewagte Neuerung dargestellt. Von seiten der Lateiner aber ist in jenen Jahren ein Druck oder eine Erwartung in Richtung auf eine solche Reform nicht festzustellen. Im Gegenteil mußte ihnen gegenüber der griechische Brauch einer Konzelebration normaler Messen erst erklärt und verteidigt werden. Bei dieser Verteidigung wird bezeichnenderweise zwar durchaus auf lateinische Parallelen verwiesen. Niemals werden diese aber als das Vorbild hingestellt, dem man sich auf Wunsch der Lateiner oder von sich aus ihnen zu Gefallen angepaßt habe. Daher dürfte am wahrscheinlichsten sein, daß Bischof GERMANOS schon in seiner Heimat die von VÁZQUEZ beobachtete und erfragte Form der Konzelebration praktizierte und in Rom einfach weiterhin seiner bisherigen Gewohnheit folgte.

In der Tat war zu dieser Zeit das gemeinschaftliche Hochgebet der Konzelebranten nachweislich nicht mehr allein unter den in Rom wirkenden Griechen üblich. Der sizilianische Augustiner Antonio CASTRONOVO († 1593) (1) führt in seinem 1579 im Auftrag des Erzbischofs von Montreale Luigi DE TORRES verfaßten *Trattato degl'abusi di Greci, superstitioni e heresie* als 26. Anklagepunkt gegen die Griechen an:

> « Quando altri sacerdoti stanno presenti alla Messa, dicendo le parole con voce bassa, et si communicano alla Messa con le loro mani, né vogliano ricever la communione dal celebrante, se il celebrante non è patriarca o vescovo, o arciprete vecchio, et un sacerdote semplice non si lascia communicare per mano d'altro sacerdote semplice » (2).

(1) Zur Biographie vgl. D. MINUTO, *Il « Trattato contra Greci » di Antonio Castronovo (1579): La Chiesa greca in Italia dell'VIII al XVI secolo* 3 - *Italia Sacra* 22 (Padova 1973) 1003f.

(2) Antonio CASTRONOVO, *Trattato contra Greci* 26 (ebd. 1044).

Danach sprechen also die griechischen Priester mit leiser Stimme die Meßgebete des Hauptzelebranten mit. Daß wirklich seine Gebete gemeint sind, erhellt der später auftauchende Vergleich mit den « secreti » des lateinischen Priesters (1), resultiert aber auch daraus, daß im römischen Ritus ein halblautes Mitsprechen der Gesänge durch assistierende Kleriker ohnehin vorgesehen war (2) und sich eben darum nicht zu einem Vorwurf gegen die Griechen ummünzen ließ. CASTRONOVOS Angaben über das Kommunionzeremoniell zeigen klar, daß sich seine Nachricht im Gegensatz zum Zeugnis des VÁZQUEZ nicht allein auf den bischöflichen Gottesdienst bezieht, sondern auch die rein presbyterale Konzelebration einschließt. Sie lassen jedoch auch erkennen, daß sich der Autor nicht nur auf bloßen Augenschein gestützt haben kann, sondern außerdem Antworten auf Erkundigungen verwertet haben muß. Denn zwar verfügte die griechische Christenheit Süditaliens durchaus über eine ausreichende Zahl von Presbytern, um die eucharistische Konzelebration pflegen zu können (3). Auch bereisten griechische Bischöfe gelegentlich das Land (4). Die Liturgie eines Patriarchen aber war in Sizilien und auf Malta, über deren « Griechen » CASTRONOVO berichtet (5), jedoch wirklich nicht zu beobachten.

Seine Beurteilung des Mitbetens verläuft gänzlich negativ. Zum einen legt er es als Zeichen mangelnder Demut aus und hält den griechischen Priestern als leuchtendes Vorbild das Beispiel des Papstes entgegen, der, wiewohl er doch das Haupt der ganzen Christenheit sei, bei der Messe eines anderen Priesters schweigend zuhöre, wenn der Zelebrant « li secreti » lese. Zum anderen bestreitet

(1) S. unten S. 353 Anm. 1.

(2) JUNGMANN, *Missarium Sollemnia* 1, 312

(3) Gegen die jüngst von DEKKERS (*Concélébration* 116[65]) geäußerte Meinung. Nach Visitationsberichten der Jahre 1594-5 (A. DEBISI, *Il clero greco nelle visite pastorali di Annibale d'Afflitto, arcivescovo di Reggio Calabria: Rivista di Studi Salernitani* 3,6 [1970] 446f.) besaßen beispielsweise die Griechen in der Diözese Reggio Calabria verhältnismäßig doppelt so viele Priester wie die Lateiner: einen auf einhundert Gläubige. Davon amtierten in je einer Gemeinde zwischen drei und neunzehn! Zum byzantinischen Klerus auf Sizilien vgl. die Teilstudie M. SCIAMBRA, *Clero di rito greco che ha servito la Comunità greco-albanese di Palermo: BBGG* NS 17 (1963) 3-28.99-146; 18 (1964) 3-35. 113-76.

(4) PERI, *Chiesa latina e Chiesa greca* 281-4.

(5) MINUTO, *Il « Trattato »* 1001.

er dem Brauch der Griechen die Deckung durch die thomasische Verteidigung der Konzelebration, indem er deren Gültigkeit auf die Weihemessen einschränkt, und fordert die Aufgabe dieser Übung [1].

Ob die von CASTRONOVO verurteilten griechischen Konzelebranten wirklich, wie er den Eindruck erweckt, alle priesterlichen Stillgebete mitsprachen, mag man in Zweifel ziehen. Mit Sicherheit aber müssen sie die zentralen Texte der Eucharistie mitgebetet haben; denn sonst hätte Castronovo nicht ihre aktive Assistenz als eine von der Verteidigung durch THOMAS von Aquin zumindest potentiell betroffene eucharistische Konzelebration erkennen können, selbst wenn sie deren Geltungsbereich seiner Meinung nach überschreitet.

Wer allein die heutige Konfessionskarte vor Augen hat, wird die griechischen Priester, mit denen sich CASTRONOVO beschäftigt, leicht für unierte Geistliche halten und nicht abgeneigt sein, im geschilderten Gebetsverhalten einen weiteren Beweis für ihre Aufgeschlossenheit gegenüber latinisierenden Neuerungen zu sehen. Der Verlust an Authentizität bei Byzantinern, die mit Rom in Kommuniongemeinschaft stehen, weist jedoch nach Ort und Zeit beträchtliche Unterschiede auf, so daß selbst ein Zeugnis aus diesem Kreis nicht ohne weiteres bereits durch die Tatsache der Union entwertet würde. In diesem Fall kommt hinzu, daß diese « greci » im eigentlichen Sinn gar keine Unierten sind, sondern Albaner, die nach dem Zusammenbruch des albanischen Widerstandes gegen die Türken ihre Heimat verließen und seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, das ganze fol-

[1] A CASTRONOVO, *Trattato contra Greci* 26 (ebd. 1044): « Li vescovi latini ascoltano la Messa con devotione da un semplice sacerdote et li mostrano riverentia benché sia loro inferiore, et il papa, benché sia capo generale di tutto il christianesmo, non di meno s'inginocchia quando si confessa ad un semplice sacerdote, et ascolta la Messa et tace quando si diceno li secreti; et li sacerdoti greci hanno tanta altereza che non vogliano humiliarsi ad un altro sacerdote, il quale communicando tiene luogo di Christo, che certo mi maraviglio di tale loro abusione. Il dire le parole loro insieme col sacerdote, non mi pare che convenga, ché solo questo è concesso al tempo dell'ordinatione, quando il vescovo celebra, et dà gl'ordini sacri, però non in altro tempo, benché più sacerdoti possino consecrare la medesma hostia, come dice Santo Thomaso nella III parte quest. 82 art. 2 et IV Sent. dist. 13 quest. 1. art. 2 quest. 2. Onde potrebbono loro lasciare questo loro costume et humiliarsi a chi celebra ».

gende hindurch, und noch darüber hinaus in Unteritalien und Sizilien landeten und sich dort nicht selten in geschlossenen Albaner-Dörfern ansiedelten [1]. Nach römischem Rechtsanspruch galten sie damit zwar als Diözesanen der entsprechenden lateinischen Ortsordinarien. Sie selbst aber waren, sogar noch Jahrzehnte nach Trient, der festen Überzeugung, trotz ihrer Wohnung auf italienischem Territorium kanonisch zur griechischen Kirche zu gehören, und versuchten, durch Ordinationen, Glaubensbekenntnis und gegenseitige Kommuniongemeinschaft auch unter schwierigen äußeren Bedingungen mit ihr enge Verbindung aufrechtzuerhalten [2] Das Myron empfingen sie weiterhin von Konstantinopel [3]. Orthodoxe Bischöfe nahmen bei ihnen Visitationen vor [4]. Ihre Weihekandidaten fuhren über's Meer, um sich dort nach griechischem Ritus weihen zu lassen [5].

Die Priester im Bericht des CASTRONOVO sind demnach teils selbst noch Einwanderer, teils Söhne oder Schüler orthodoxer Emigranten, die an ihren heimatlichen Traditionen hängen und sie zu bewahren trachten. In der Übung des gemeinschaftlichen Hochgebetes dürften sie sich deshalb kaum bereitwillig einem etwaigen fördernden Anstoß durch die Lateiner gebeugt haben, zumal der nur so schwach gewesen sein könnte, daß uns keine Spur von ihm erhalten blieb. Im Gegensatz dazu und in Übereinstimmung mit der von uns erwarteten Zurückhaltung der lateinischen Zeitgenossen ist uns in CASTRONOVOS Widerspruch der gegenläufige Einflußversuch tatsächlich bezeugt. Der einzige wird es nicht gewesen

(1) Zur Geschichte der albanischen Kolonien in Sizilien vgl. Giuseppe SCHIRÒ, *Canti tradizionali e altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia* (Napoli 1923); M. SCIAMBRA, *Prime vicende della Comunità greco-albanese di Palermo e suoi rapporti con l'Oriente bizantino: BBGG* NS 16 (1962) 105-9; F. BONASERA, *Le colonie albanesi in Sicilia: Atti del XIX Congresso Geografico Italiano* 3 (Como 1965) 197-218; K. ROTHERT, *Die Albaner in Süditalien: Mitteilungen der österreichischen geographischen Gesellschaft* 110 (1968) 1-20; T. JOCHALAS, *Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland: Dissertationes Albanicae in honorem Josephi Valentini et Ernesti Koliqi septuagenariorum = Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients* 13 (München 1971) 104.

(2) PERI, *Chiesa latina et Chiesa greca dell'Italia post-tridentina* 289f.

(3) *Ebd.* 286.

(4) *Ebd.* 281-4.

(5) *Ebd.* 278f.

und geblieben sein; denn sonst hätte sich BENEDIKT XIV. nicht 1755 genötigt gesehen, in einem Rundschreiben an die abendländischen Missionare im Orient die Konzelebration zu rechtfertigen und ihre Bewahrung zu fordern ([1]). Wiederum wird man daher in der Sitte der italo-albanesischen Konzelebranten, die Gebete der Liturgie leise mitzubeten, die Fortdauer einer bereits in ihrer Heimat geübten Handlungsweise erblicken dürfen.

Die byzantinische Τάξις ἐπὶ Χειροτονίᾳ Πρεσβυτέρου, nach der auch die italo-albanesischen Priester geweiht worden sein werden, enthält spätestens seit dem 16. Jahrhundert die Rubrik:

> Καὶ οὕτως ἀσπάζεται τὸν Ἀρχιερέα, καὶ τοὺς Πρεσβυτέρους· καὶ ἀπερχόμενος, ἵσταται μετὰ τῶν Πρεσβυτέρων, ἀναγινώσκων τὸ Κοντάκιον ([2]).

Der Neopresbyter reiht sich also nach dem Friedensgruß unter die Konzelebranten ein und liest das κοντάκιον, hier ohne Zweifel das Buch mit den Meßgebeten ([3]). Die Rubrik fehlt, wie HANSSENS zu Recht angibt ([4]), in den älteren Handschriften. Solange die angekündigte Arbeit TCHEKANS ([5]) über die byzantinische Weiheli-

([1]) BENEDIKT XIV, « *Allatae sunt* » § 38: *Benedicti Papae XIV Bullarium* 9 (Venetiis 1784) 46.

([2]) *Εὐχολόγιον* (Venedig 1545) 221r°. Benutzt wurde in Fotokopie das bekannte Exemplar der SB München Liturg. 222,4° Vgl. dazu Emile LEGRAND, *Bibliographie héllénique des 15e et 16e siècles* 1 (Paris 1962 = 1885) 272; Ph. MEYER, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert = Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* 3,6 (Leipzig 1899) 152-6. Der von M. GEDEON (*Πατριαρχικὴ μέριμνα περί ἐκδόσεως βιβλίον λειτουργικῶν: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 29 [1909] 404) in der Bibliothek des Athos-Klosters Βατοπέδιον (Vatopedi) entdeckte, möglicherweise ältere Druck ohne Titelblatt blieb mir unzugänglich. Zur handschriftlichen Überlieferung der Rubrik vgl. vorläufig M. P. TREMPELAS, *Μικρὸν Εὐχολόγιον* 1 (Ἀθῆναι 1950) 232.

([3]) N. B. TOMADAKES, *Βυζαντινὴ ὁρολογία: Ἀθηνᾶ* 61 (1957) 7; Basile ATSALOS, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine = Ἑλληνικά, Παράρτημα* 21 (1971) 172-4. Das *Ἀρχιερατικόν* (Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1820) 43 kann deshalb diesen Ausdruck einfach durch τὰς Εὐχάς ersetzen, ohne damit den Sinn des Textes zu verändern. Ebenso das *Archieratikon* (Athen 1971) 86, hier mit Minuskel geschrieben. Selbst in den jüngeren Ausgaben des *Euchologions* ([Venedig ²1861] 165; [Rom 1873] 136) blieb hingegen κοντάκιον unverändert erhalten.

([4]) HANSSENS, (1927) 205*; DERS., (1966) 555-7.

([5]) J. TCHEKAN, *Eléments d'introduction à l'étude de la liturgie byzantine des ordinations: Bulletin du Comité des Études, Compagnie de Saint-Sulpice* 10 (1968) 208.

turgie Entstehen, Vorgeschichte und Verbreitung der Anweisung noch nicht geklärt hat, kann ihr Inhalt nur für den Zeitraum ihrer Bezeugung verwertet, darf aber dann nicht länger vernachlässigt werden.

Um zu ermessen, was diese Rubrik für die allgemeine Konzelebrationspraxis bedeutet, muß man sich vergegenwärtigen, daß die byzantinische Presbyterweihe im Rahmen der gewöhnlichen bischöflich geleiteten Liturgie stattfindet. Zur Weihe des in aller Regel einzigen Kandidaten wird sie nur nach dem Großen Einzug unterbrochen. Weder die Zahl der Kandidaten, noch die Vorbereitungs- und Folgeriten der Ordination bestimmen das äußere Bild des Gottesdienstes. Erst recht ist die Messe selbst nicht wie im Westen zu einem Teil der Weiheliturgie geworden, eigens zu diesem Zweck veranstaltet, in den Texten gänzlich auf diesen Anlaß abgestimmt und von Anfang bis Ende überzogen von den Riten der Presbyterweihe. So galt im Westen die Konzelebration der Weiheeucharistie bezeichnenderweise eher als ausdeutender Ritus der Weihe, denn als Äußerung der eigentlichen Meßliturgie. Nicht von ungefähr blieben die mitfeiernden dienstälteren Presbyter bekanntlich davon ausgesperrt. Im byzantinischen Bereich hingegen ist die Konzelebration die Normalform bischöflich geleiteter Liturgie geblieben ([1]). Hier erscheint es demnach völlig normal, daß sich der Ordinatus, nachdem er in den ordo presbyterorum aufgenommen wurde, in das mitfeiernde Presbyterium einreiht und mit ihm und dessen bischöflichen Leiter die Eucharistie konzelebriert. Die Konzelebration der gewöhnlichen Meßfeier ist dort also nicht die Ausweitung der Weihekonzelebration, sondern die des Neupriesters ein personeller Sonderfall innerhalb einer ansonsten durchaus gewöhnlichen Konzelebration. Berücksichtigt man diese Tatsache, so drängt sich die Vermutung auf, der Neugeweihte folge mit dem Lesen des κοντάκιον nur dem Beispiel seiner älteren Amtsbrüder; die die Meßgebete — aus dem Gedächtnis

([1]) Auf eine Anfrage hin hat der konstantinopolitanische Patriarch Lukas Chrysoberges (1157-70) sogar die Möglichkeit verneint, daß ein Bischof überhaupt ohne einen Presbyter zelebrieren könne (Ζητήματα, ἅπερ ἔλυσεν ὁ Πατριάρχης Λουκᾶς 10: A. I. Almazov, *Neizdannie kanoničeskie otvěti Konstantinopolo'skago patriarcha Luki Chryzoberga i Mitropolita Rodosskago Nila* [Odessa 1903] 36). Vgl. V. Grumel, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople* 1,3 = *Le Patriarcat Byzantin* 1,1,3 (Paris 1947) 141, Nr. 1107.

oder gleich ihm im eigenen Buch lesend — leise mitsprachen, so wie wir es dann bei CASTRONOVO in der Tat als die gewöhnliche Praxis bezeugt finden.

Überrascht darüber, daß die τάξις nicht erwähnt, wie der Neupriester überhaupt in den Besitz seines Meßbuches gelangt, hat ARCUDIUS Mönche aus Konstantinopel danach befragt. Von ihnen erfuhr er, der Patriarch pflege es ihm während des ἄξιος-Gesanges zu überreichen (1). Ihre Antwort zeigt, daß die τάξις in ihrer zitierten Rubrik einen Brauch widerspiegelt, wie er zur Entstehungszeit in der unmittelbaren Umgebung des Patriarchen von Konstantinopel tatsächlich geübt wurde.

Ein Rückblick auf die in den beiden letzten Kapiteln vorgelegten, gedeuteten und bewerteten Zeugnissen ergibt, daß ein Mitlesen der Anaphora durch Konzelebranten des byzantinischen Ritus im 16.-17. Jahrhundert in Konstantinopel, Kiew, Moskau und Rom sowie auf der Balkanhalbinsel, auf Zypern, Sizilien und Chios sicher bezeugt oder begründet zu vermuten ist. Dies berechtigt uns, den Brauch als bei den Byzantinern jener Zeit weitverbreitet anzusehen. Diese ausgedehnte Verbreitung wiederum legt die Annahme nahe, es werde sich dabei kaum um eine ganz junge Einrichtung handeln, sondern um eine Sitte mit gewisser Tradition.

SPUREN IN DER ÄLTEREN GRIECHISCHEN TRADITION

Eine gemeinschaftliche Rezitation priesterlicher Amtsgebete wird in der Tat bereits bezeugt von SYMEON von Thessalonike (2) († 1429), dem letzten Liturgiekommentator von Rang vor dem definitiven Fall des byzantinischen Reiches, und von DEMETRIOS GEMISTOS, dem Protonotar der Großen Kirche von Konstantinopel, der um 1380 eine Diataxis für Patriarchalgottesdienste niederschrieb (3). In den Handschriften ist sie teils als

(1) ARCUDIUS, *De concordia* 491.

(2) Zu seiner Biographie vgl. René BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du 7e au 15e siècle* = *AOC* 9 (Paris 1966) 246.

(3) Über sein Leben vgl. J. DARROUZÈS, *Recherches sur les 'Οφφίκια de l'église byzantine* = *AOC* 11 (Paris 1970) 150. Zur handschriftlichen Überlieferung und den neuzeitlichen Editionen seines Werkes vgl. P. SPECK, *Die 'Ενδυτή: Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966) 366f., A. JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint*

reiner Meßordo (1), teils mit eingeschobenen Weiheordines überliefert (2), ohne daß bisher abschliessend geklärt wäre, ob die kürzere, wie JACOB meint (3), ein Abrégé der längeren Fassung darstellt, oder aber diese eine Ausarbeitung bildet, die dann ihrer frühen Bezeugung wegen noch in der ersten Nachfolgegeneration entstanden sein müßte.

SYMEON erwähnt bei den Gebeten zu den Antiphonen (4) und der εὐχὴ τῆς εἰσόδου (5), daß Bischof und konzelebrierende Presbyter gemeinsam beten. Der Ordo des DEMETRIOS führt das Faktum bei den gleichen Texten an (6) und seine Langfassung zusätzlich auch bei der εὐχὴ τῆς ἱκεσίας (7). Keine der beiden Quellen kommt jedoch ausdrücklich auf ein Mitbeten der Konzelebranten bei der Anaphora zu sprechen.

Jean Chrysostome (Diss. phil. Louvain 1968) 443-46 und DERS. bei L. CEYSSENS, *L'antijanséniste Isaac Habert (1598-1668)*: *BIHBR* 42 (1972) 271. Die Diataxis des DEMETRIOS wird bei DE PUNIET (*Concélébration* 2479) durch einen offensichtlichen Druckfehler in das 4. statt in das 14. Jahrhundert versetzt. Sein Zeugnis wird darum gelegentlich, z.B. bei E. CATTA, *La célébration hiérarchique de la messe*: *Revue grégorienne* 34 (1955) 147 und HOFMEISTER, *Konzelebration* 397, um ein ganzes Jahrtausend zu früh angesetzt.

(1) Jerusalem, Griech.-orth. Patriarchatsbibliothek, Ms. Sabas 607 (362), ediert bei DMITRIEVSKIJ, 2, 301-19.

(2) Etwa in der 1407 geschriebenen Hs. Alexandreia, Griech.-orth. Patriarchatsbibliothek, 392 (bei JACOB noch als Kairo 371 zitiert), vgl. dazu Th. MOSCHONAS, Κατάλογοι τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης 1 = *Studies and Documents* 26 (Utah ²1965) 318f. Ihre Varianten bei DMITRIEVSKIJ, 2,301-19. Auch im Kodex Paris, BN, grec 1362 (15. Jh.), herausgegeben mit eingestreuten Kommentaren von Isaac HABERT, *Ἀρχιερατικόν. Liber pontificalis Ecclesiae Graecae* (Parisiis 1643) 1-279. Dem Titel nach wäre diese Rezension auch im ältesten bekannten Zeugen, Patmos 49 aus dem Jahre 1391, enthalten. Doch löst auch Athanasius D. KOMINES, *Facsimiles of dated Patmian codices* (Athens 1970) 36f. mir nicht das Rätsel, das die Bemerkung J. SAKKELIONS (*Πατμιακὴ βιβλιοθήκη* [Ἀθήνησιν 1890] 39) « περιέχει δὲ μόνας τὰς δύο Λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου » aufgibt.

(3) JACOB, *Formulaire* 444.

(4) SYMEON von Thessalonike, *Περὶ τοῦ θείου ναοῦ* 48.54 (PG 155, 717.720).

(5) DERS., *Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας* 98 (PG 155,292), DERS. *Περὶ τοῦ θείου ναοῦ* 54 (PG 155,720).

(6) DEMETRIOS GEMISTOS, *Διάταξις* (DMITRIEVSKIJ 2, 304-5; HABERT 53).

(7) Ebd. (DMITRIEVSKIJ 2, 309²; HABERT 73).

Dies sollte jedoch nicht voreilig für den unumstößlichen Beweis völliger Unkenntnis solcher Sitte gehalten werden. Die unglückliche Interpretation des DANDINI-Berichtes (1) über die maronitische Konzelebration ist aus unserem Fragenbereich das beste Beispiel für den methodischen Fehler, die Nichtäußerung einer Quelle für das Eingeständnis ihrer Unkenntnis und die Bezeugung der Nichtexistenz dessen zu halten, was unbezeugt bleibt, statt zu bedenken, daß es sich in Wirklichkeit auch um ein absichtliches oder unabsichtliches Verschweigen von in den Augen des Berichterstatters Unbedeutendem oder Selbstverständlichem handeln mag. Das ist auch bei diesen beiden Zeugen nicht auszuschließen; denn ihre Aufmerksamkeit ist aus theologischen oder praktischen Gründen weitgehend auf die Hauptpersonen des Geschehens konzentriert, während sich die Konzelebranten, wie so häufig, im Halbdunkel, wenn nicht im Abseits des Interesses befinden. Ein argumentum e silentio ist deshalb hier nicht anwendbar. Gleiches gilt auch für andere, DEMETRIOS mehr oder minder nahestehenden Ordines, etwa den der Londoner Handschrift (12.-13. Jh.) BM Add. 34060 (2) oder die Diataxis in einem Kodex (15. Jh.) der Athos-Σκήτη τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου (3), die beide über ein gemeinsames Gebet der Konzelebranten nichts verlauten lassen. Ihr Schweigen beschreibt die Priester gerade nicht als still und stumm konzelebrierend, sondern

(1) Der Bericht des päpstlichen Visitators von 1596, G. DANDINI, *Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano* (Cesena 1651) 80, der ein Mitbeten der Konzelebranten nicht erwähnt, wird seit RAES (*Concélébration* 29f.) als Beleg für eine noch bestehende « stille Konzelebration » angeführt. Die von THOMAS A JESU in seinem Werk *De procuranda salute omnium gentium* herausgegebenen Tagebuchaufzeichnungen des Dandini-Vorgängers von 1578 J. B. ELIANO (zuletzt: J. P. MIGNE, *Theologiae cursus completus* 5 [Paris 1860] 696), beweisen jedoch, daß bereits zu dieser Zeit ein Mitbeten üblich war. Auf die Geschichte der maronitischen Konzelebration werde ich demnächst ausführlicher eingehen.

(2) Herausgegeben von Gennadios ARAMPATZOGLOU, *Φωτίειος βιβλιοθήκη ἤτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικὰ ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεῖα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου μετὰ γενικῶν καὶ εἰδικῶν προλεγομένων* 2 (Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1935) 235-40. Vgl. dazu JACOB, *Formulaire* 437f. 525.

(3) Ediert bei DMITRIEVSKIJ 1, 164-72. Die Originalhandschrift ist, so steht zu befürchten, 1958 beim Brand des Klosters zerstört worden. Vgl. M. RICHARD, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs, Supplément* 1 = *Documents, Études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 9 (Paris 1964) 11f.

verwehrt dem heutigen Leser schlechthin jeden Einblick in deren Gebetsverhalten.

Bei gründlicher Lektüre finden sich bei DEMETRIOS und SYMEON sogar Anzeichen dafür, daß sich die Konzelebranten dem ersten Eindruck entgegen auch betend an der Eucharistie beteiligten. Der DEMETRIOS-Ordo läßt in seiner längeren Fassung alle Zelebranten während der Epiklese das der Terz der Fastenzeit entnommene Troparion Κύριε, ὁ πανάγιόν σου Πνεῦμα (1) unter Verneigungen rezitieren (2). Entstehung, Verbreitung und schließliche Zurück- bzw. Verdrängung dieser und verwandter Einschaltungen an eben dieser Stelle der Anaphora bedürfen weiterer historischer Untersuchungen. Das Motiv aber, das zu ihrer Einfügung führte, ergibt sich deutlich aus Inhalt und Stellung der Gebete und wurde jüngst von P. VINTILESCU klar herausgearbeitet (3). Es handelt sich ganz offensichtlich — ähnlich wie bei den Apologien — um verfestigte Äußerungen der persönlichen Frömmigkeit des Zelebranten, mit denen er beim Nahen des als entscheidend angesehenen Augenblicks seine Unwürdigkeit bekennt und die Hilfe Gottes erbittet. Wiederholung und körperliche Verdemütigung unterstreichen dabei die Intensität des Gebetes. Die so geäußerte Vorbereitung auf den würdigen Vollzug der Epiklese ist exakt terminiert. Sie erfolgt erst nach der Bitte um Herabsendung des Heiligen Geistes, aber noch vor dem dreifachen Segen und der Wandlungsbitte. Auf die Satz- und Gedankenkonstruktion der Epiklese wird dabei denkbar wenig Rücksicht geommen. Daher kann kein Zweifel daran bestehen, daß sich die Vorbereitung, die in diesen Einschaltungen zum Ausdruck kommt, unmittelbar auf die Rezitation der Segens- und Wandlungsbitte bezieht. Wenn nun die Diataxis des DEMETRIOS vorsieht, daß sich auf die genannte Weise alle Zelebranten auf die epikletischen Bitten vorbereiten, erscheint es nicht ausgeschlossen, sondern eher wahrscheinlich, daß sie auch den Gebetstext mitsprechen, auf dessen Rezitation sich ihre Vorbereitung bezieht.

(1) Henrica FOLLIERI, *Initia hymnorum ecclesiae graecae = Studi e Testi* 212 (Città del Vaticano 1961) 308.

(2) DEMETRIOS GEMISTOS, *Διάταξις* (DMITRIEVSKIJ 2,312[3]; HABERT 111f.): « καὶ οὕτως ἀνιστάμενος προσκυνεῖ αὐτός τε ὁ πατριάρχης καὶ οἱ λοιποὶ πάντες, λεγῶν καὶ τὸ τροπάριον τοῦτο τρίς· Κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐν τῇ τρίτῃ ὥρα ... καὶ προσκυνεῖ τρῖς ».

(3) Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat* (București 1972) 242.

Über die eucharistische Konzelebration bei SYMEON von Thessalonike hat H. J. SCHULZ bereits ausführlicher gehandelt (1). Einige seiner Beobachtungen sind hier jedoch wiederaufzugreifen und teilweise neu zu bewerten. Das Niederfallen der Gläubigen beim Großen Einzug besitzt für SYMEON einen seiner Gründe darin, daß diese die gabentragenden Priester um ihre Gebete angehen und ihr Gedenken ἐν τῇ ἱερουργίᾳ erbitten wollen (2). Das Argument ist von NIKOLAOS KABASILAS († nach 1336) übernommen, wobei ἐν τῇ ἱερουργίᾳ dessen ἐν τῇ τῶν δώρων προσαγωγῇ ersetzt (3). Die Gläubigen bitten die Priester also nicht um eine gelegentliche private Fürbitte, sondern um « die Darbringung des Opfers selbst in ihren Anliegen » (4). Das erbetene Gedächtnis äußert sich nicht in einer stummen oder nur zeichenhaft verdeutlichten Ausübung der Opfer– und Konsekrationsvollmacht des Priesters, sondern in Gebet; denn darum bitten ausdrücklich die Gläubigen. Ihre Bitte ist selbstverständlich als erfüllbar gedacht und muß darum irgendwann in der auf die Gabenprozession folgenden Liturgie ihre Erfüllung finden.

Zur Verdeutlichung dieses betenden Mithandelns der Konzelebranten kann eine zweite Stelle dienen. Bei der Ordnung der Kommunion unterscheidet SYMEON zwischen zwei Priestergruppen, die συλλειτουργοί einerseits und die, die μετ' αὐτοὺς ὑποδεστέραν ἔχουσι τάξιν anderseits (5). Bei dieser zweiten Gruppe handelt es sich wie allgemein angenommen wird, um Priester, die im Altarraum an der Liturgie teilnehmen, ohne aber zu konzelebrieren (6). In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß SYMEON diese zweite Gruppe als die Priester charakterisiert, die οὐ τὰ αὐτὰ λέγειν δύναν-

(1) Hans Joachim SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie* = *Sophia* 5 (Freiburg 1964) 199-202; DERS., *Konzelebration* 260-7.

(2) SYMEON, *Περί τοῦ θείου ναοῦ* 78 (PG 155,728f.): « Προσπίπτουσι δὲ πάντες τοῖς ἱερεῦσιν οἱ πιστοί, ὁ καλῶς, τὸ μέν, τὰς εὐχὰς αὐτῶν ἐξαιτούμενοι, καὶ μνησθῆναι τούτων ἐν τῇ ἱερουργίᾳ δεόμενοι, τὸ δέ, τιμῶντες τὰ θεῖα δῶρα ».

(3) NIKOLAOS KABASILAS *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* 24 (*Sources chrét.* 4 bis, hrsg. PÉRICHON, 162-4).

(4) SCHULZ, *Konzelebration* 264.

(5) SYMEON, *Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας* 99 (PG 155,296f.): « Ὅθεν καὶ ἐν τῷ βήματι οἱ ἐπίσκοποί τε καὶ ἱερεῖς εἰ καὶ συλλειτουργοί, ὅμως οὐκ ἐγγίζουσιν ὡς ὁ πρῶτος. Ἕτεροι δὲ πάλιν τῶν ἱερῶν μετ' αὐτού; ὑποδεστέραν ἔχουσι τάξιν καὶ οὐ τὰ αὐτὰ λέγειν δύνανται, καὶ ὕστερον ἔρχονται πρὸς τὴν φρικτὴν κοινωνίαν. ὡς οἱ τῆς λειτουργικῆς διάκονοι τάξεως· »

(6) SCHULZ, *Konzelebration* 265.

ται (1). Für die erste Gruppe der Konzelebranten betrachtet er demnach als wesentlich, daß sie τὰ αὐτά rezitieren. Was ist darunter zu verstehen? Bedenkt man, daß SYMEON an dieser Stelle das eucharistische Opfer kommentiert und die Folgen, die sich aus der unterschiedlichen Teilnahme daran für die Abfolge der Kommunikanten ergeben, so drängt sich die Vermutung auf, es seien damit die Texte gemeint, die während des Opfergeschehens rezitiert werden, also die Anaphora. SCHULZ hat dies zunächst ebenso gesehen:

> « Die Konzelebranten können also bei der Anaphora etwas 'sagen', was den sonst im Altarraum befindlichen Priestern (...) nicht erlaubt ist. Dies kann nur die Anaphora selbst sein, die von den Konzelebranten wenigstens teilweise leise mitgesprochen wird » (2).

Später bleibt er dabei, daß dies die « nächstliegende Annahme » sei. Sie verliere jedoch, so meint er, « dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß in der späteren Konzelebrationspraxis der Griechen ein solches Mitsprechen » nicht üblich sei (3). Dieser Einwand hat inzwischen seinerseits an Wahrscheinlichkeit verloren, weil er noch von einer seither als irrig erwiesenen Voraussetzung ausgeht. Wer künftig trotzdem bestreiten wollte, SYMEON meine die Anaphora oder zumindest Teile davon, müßte gleichzeitig im Rahmen dieses Teils der Eucharistiefeier andere verbale Äußerungen angemessenen Gewichts vorweisen, auf die sich stattdessen SYMEONS Angaben beziehen sollten.

Eine Last, die noch SCHULZ zurückschrecken ließ, brauchen die beiden Zeugnisse des SYMEON und DEMETRIOS nicht länger zu tragen. Die Rolle des ältesten Beleges für ein gemeinschaftliches Eucharistiegebet der Konzelebranten im byzantinischen Osten hat inzwischen eine Quelle übernommen, deren Bedeutung für unsere Frage wegen der mangelnden Qualität der üblicherweise benutzen Ausgaben (4) lange nicht erkannt wurde. Erst ihre kritische Editon durch A. JACOB (5) hat den Weg dazu bereitet, und der Herausge-

(1) SYMEON, *Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας* 99 (PG 155,296).

(2) SCHULZ, *Liturgie* 201[63].

(3) DERS., *Konzelebration* 265.

(4) A. STRITTMATTER, *Notes on Leo Tuscus' Translation of the Liturgy of St. John Chrysostom: Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda* (New York 1961) 409-24.

(5) A. JACOB, *La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan: OrChrP* 32 (1966) 111-62.

ber selbst hat ihn nach Beseitigung letzter Hindernisse als erster gewiesen ([1]). Dieser wichtige Zeuge ist die bekannte Übersetzung der Chrysostomos-Liturgie in das Lateinische, die LEO TUSCUS ([2]) 1174-78 für RAIMUND de Monteada, den Gesandten ALFONS' von Aragon, in Konstantinopel anfertigte. Nach JACOB benutzte er als Grundlage seiner Übertragung ein typisches Euchologion seiner Zeit mit dem Text der priesterlichen Gebete und einem äußerst bescheidenen Rubrikenapparat. Um seinem abendländischen Leser den Verlauf der Liturgie verständlich zu machen, arbeitete LEO in diese Vorlage Material aus weiteren Quellen ein ([3]). Zu ihnen gehört eine Diataxis, deren Entstehung JACOB wegen des Fehlens des Gebetes Οὐδεὶς ἄξιος vorläufig auf die letzten Jahrzehnte des alten Jahrtausends datieren zu können glaubt ([4]). Auf diesen Ordo stützen sich nach dem gleichen Autor die zeremoniellen Anweisungen der Übersetzung, angefangen vielleicht mit der Verehrung des Evangeliars, sicher aber von der Gabenübertragung an bis zur Kommunion ([5]). Auch die folgende Rubrik entstammt somit höchstwahrscheinlich dieser Diataxis:

> Cumque uentum est ad sanctas ianuas cancellorum, ingreditur archydiaconus et dato incenso sancto altari, dat et sacerdotibus per ordinem. Et depositis sanctis panibus super sacram mensam in crucis figuram, expanso desuper peplo et astantibus in circuitu sacerdotibus, dicit archypresbyter: Orate pro me, sacerdotes sancti. Qui respondent: Spiritus sanctus superueniat in te et uirtus altissimi obumbret tibi. Et rursus illi dicunt ad eum: Memento nostri, domine. Et ipse respondet: Memor sit nostri dominus deus in regno suo. Tunc secedunt et stantes pro ianuis cancellorum a dextris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intuentes ad sanctam mensam ([6]).

Nach der Niederlegung der Gaben auf dem Altar und dem orate-fratres-Dialog zwischen dem Archipresbyter und seinen Konzelebranten erhalten demnach alle Priester die Anweisung,

([1]) DERS., *Concélébration* 249-56.

([2]) O. VOLK, *Hugo* (*u. Leo*) (*Tuscus*) *Etherianus: LThK*² 5,512f.; A. DONDAINE, *Hugues Ethérien et Léon Toscan: Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen-âge* 27 (1952) 67-134.

([3]) JACOB, *Formulaire* 311f.

([4]) DERS., *Concélébration* 251f.

([5]) *Ebd.*, 250 und Anm. 2.

([6]) LEO TUSCUS, *Institutio diuini ministerii edita a sancto patre nostro Iohanne Chrysostomo* 14 (JACOB, *OrChrP* 32, 150).

still die « orationes mysteriorum » zu beten. Welche Gebete sind damit gemeint? Der verwendete Plural setzt eine Mehrzahl von Texten voraus. Bekanntlich geht aber der byzantinischen Anaphora nur noch die eine εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς voraus. Deshalb muß mit dieser Vorschrift zusätzlich zumindest auch das eucharistische Hochgebet gemeint sein. Diese Vermutung gewinnt an Gewißheit, wenn man beobachtet, daß LEO das αναφορᾶ der diakonalen admonitio πρόσχωμεν τῇ ἅγια ἀναφορᾶ gleichfalls mit « diuina mysteria » wiedergibt ([1]).

Die Diataxis enthält demnach die uneingeschränkte Vorschrift, die Konzelebranten hätten in der Eucharistiefeier wenigstens das Altarzutrittsgebet und die Anaphora leise mitzubeten. Diese Anweisung wird jedoch nicht mit besonderer Eindringlichkeit oder Betonung vorgetragen. Sie wirkt vielmehr ebenso selbstverständlich und unbestritten wie alle übrigen Bestimmungen dieser Rubrik. JACOB will freilich schon in der Tatsache einer Angabe eine Betonung ihres Inhaltes erblicken:

> « le fait que le rédacteur de la διάταξις ait cru nécessaire de souligner explicitement cette pratique, au lieu de la considérer comme allant de soi, semble bien indiquer que la notion de concélébration 'récitée' était devenue en quelque sorte officielle à Constantinople sans qu'elle eût été pour autant universellement appliquée » ([2]).

Es gibt jedoch keine Veranlassung, die eigene Überraschung angesichts einer für uns unerwarteten Rubrik einfach auf die Zeitgenossen der Quelle zu übertragen, oder schlicht zu unterstellen, ein Ordo wie der vorliegende enthalte schlechterdings nichts Selbstverständlicher oder Traditionelles, so daß damit allen seinen Angaben unbesehen die Qualität des Besonderen und Betonten beizumessen sei. Die Angabe des konstantinopolitanischen Rubrizisten über die Gemeinschaftsgebete der Konzelebranten scheint mir deshalb nur die Beschreibung einer bereits verbindlich gewordenen, inzwischen als durchaus gewöhnlich empfundenen Praxis zu sein, ohne daß man in ihrer Formulierung den Beweis einer Neuerung oder bewußten Absetzung gegenüber anderweitiger Sitte erblicken dürfte.

([1]) *Ebd.* 16 (aO. 152). Vgl. JACOB, *Concélébration* 253. Dessen Interpretation ist akzeptiert bei TAFT, *Evolution historique de la liturgie de saint Jean Chrysostome: Proche-Orient Chrétien* 25 (1975) 22.

([2]) JACOB, *Concélébration* 255.

Dagegen spricht nicht die Abwesenheit dieser oder einer ähnlichen Bestimmung in den anderen erhaltenen Zeugen Konstantinopolitaner liturgischer Bücher aus jener Zeit (1), denn bei ihnen handelt es sich nicht um Diataxeis, sondern um Euchologien. In Quellen dieser Art aber sind gerade noch damals zeremonielle Anweisungen seltene Zugaben, nicht aber etwas, aus dessen Fehlen man irgendwelche Schlüsse ableiten dürfte. Freilich ist nicht zu übersehen, daß in der einige Jahrzehnte jüngeren Otranteser Adaptation der Übersetzung LEOS die Vorschrift gemeinsamen Betens der Priester fehlt (2). Sollte hier eine überlegte und keine zufällige Änderung vorliegen, kann daraus mit Sicherheit allenfalls geschlossen werden, daß damals das Mitbeten der Konzelebranten in der Terra d'Otranto noch nicht vorgeschrieben war. Daß die Sitte dort noch völlig unbekannt und unvorstellbar gewesen wäre, ist damit allein jedoch nicht bewiesen.

Mit LEOS Übersetzung ist die Existenz gemeinsamer Priestergebete unter Einschluß der Anaphora in der byzantinischen Liturgie schon für eine Zeit nachgewiesen, bevor noch im Westen die Konzelebration zum Problem scholastischer Theologie wurde. Ein Einfluß des Abendlandes auf diese byzantinische Praxis ist bislang nicht zu erkennen. Wer ihn vermutet, müßte nachweisen, daß der römische Westen in diesem Zeitraum in der Lage war, positiv Einfluß auf die liturgische Entwicklung in Byzanz zu nehmen, und daß die gemeinsame Rezitation des Hochgebetes durch die Konzelebranten zu den Dingen gehörte, deren Export man in Rom als dringlich ansah. Soweit wir aber dessen Bestrebungen innerhalb der eigenen Einflußzone beobachten können, unternahm es damals keine sonderlichen Anstrengungen, um die Sitte des gemeinschaftlichen Eucharistiegebetes in der Konzelebration zu stützen oder zu verbreiten. In Gegenteil erleben wir sogar, daß man bald darauf

(1) Die Zeugen der Chrysostomos-Liturgie behandelt JACOB, *Formulaire* 206-325. Für die Basileios-Liturgie gibt es nach ihm nur zwei Vertreter Konstantinopolitaner Bräuche dieser Zeit: 1. die verschollene Handschrift von Johannisberg, deren lateinische Übersetzung Georg WITZEL veröffentlichte (Georgius VUICELIUS, *Liturgia S. Basili Mag. nuper e tenebris eruta et in lucem nunc primum edita* [Moguntiae 1546], mehrfach nachgedruckt). Vgl. dazu JACOB, *La traduction de la liturgie de saint Basile par Nicolas d'Otrante: BIHBR* 38 (1967) 52f.; DERS., *Formulaire* 7. 2. der Codex Pyromalus (GOAR, Εὐχολόγιον 180-4).

(2) DERS., *Nicolas d'Otrante* 98f.

selbst die traditionelle Konzelebration des Papstes mit seinen Kardinälen ohne sonderliches Aufsehen oder spürbaren Widerstand aussterben lassen wird.

* * *

Das Mitbeten der Anaphora durch die Konzelebranten ist nach dem Ergebnis dieser Untersuchung nicht länger als eine Eigenheit allein der byzantinisch-slawischen Liturgie anzusehen. Es wird vielmehr auch im Konzelebrationsordo des einflußreichen Konstantinopolitaner Hieratikon von 1895 der byzantinisch-griechischen Liturgie vorgeschrieben. Ihm geht ein zwar, was die Zahl der Quellen betrifft, schmaler, jedoch deutlicher Überlieferungsstrom voraus, der das gemeinsame Beten der konzelebrierenden Priester trotz neuzeitlichen Widerspruchs als traditionell erweist. In stadtkonstantinopolitanischen Zeugnissen läßt es sich sicher bis in das 12., wahrscheinlich bis in das 10. Jahrhundert zurückverfolgen, ohne daß damit der Beginn der Übung bereits greifbar geworden wäre. Ein Einfluß des Westens auf das Entstehen des gemeinsamen Eucharistiegebetes der Konzelebranten braucht nicht notwendig angenommen zu werden, ist jedenfalls bislang nicht beweisbar. Wohl aber haben westliche Skrupel beim gemeinschaftlichen Vollzug sakramentaler Formeln nach dem Übergreifen der scholastisch-abendländischen Theologie auf Teile der Orthodoxie seine Vortragsweise beeinflußt, ja vereinzelt und vorübergehend zum Auslassen der Herrenworte geführt.

Die erforderlichen gelegentlichen Änderungen am bisherigen Bild der byzantinischen Konzelebration und ihrer Geschichte bestätigen die methodische Warnung H. LUCAS', nicht allein aufgrund der euchologischen Handschriften die Geschichte der östlichen Liturgie zu schreiben [1]. Selbst noch die Zeugen aus dem späten Mittelalter, in gewissem Maße sogar die modernen liturgischen Drucke, sind « Sakramentare », enthalten also außer den Gebeten nur eine bescheidene Rubrizierung. Wer sich ausschließlich oder einseitig darauf stützt, übersieht, daß dem byzantinischen Zelebranten notwendige zusätzliche Informationen über den Vollzug der Riten durch « Ordines », mündliche Unterweisung oder

[1] H. LUCAS, *The missa catechumenorum in the Greek liturgies: Dublin Review* 112 (1893) 270.

praktische Einübung vermittelt wurden. Ihren Inhalt zu rekonstruieren, ist daher bleibendes Desiderat auch der byzantinischen Liturgiegeschichtsschreibung.

Die Entdeckung einer älteren, möglicherweise auch im christlichen Osten weit in das erste Jahrtausend hinabreichenden Tradition des gemeinsamen Hochgebetes der Konzelebranten erlaubt jedoch nach wie vor nicht, darin die ursprüngliche Form der Beteiligung priesterlicher Konzelebranten an der Eucharistiefeier zu sehen. Sie erinnert jedoch daran, daß das entscheidende Gegenargument, eine Rezitation der Anaphora durch alle Konzelebranten sei solange unmöglich, wie diese noch nicht fixiert worden sei, eben nur soweit trägt, wie es geht. Als das Hochgebet textlich beständig wurde, eröffnete sich gleichzeitig die Möglichkeit eines Mitbetens der Konzelebranten. Zu welcher Zeit und aus welchen Gründen daraus Wirklichkeit wurde, bleibt — auch für den Westen — noch zu erforschen. Von dort bis zu einem rubrizistischen Drill mit seinen Forderungen nach Vollständigkeit, Wortwörtlichkeit und Gleichzeitigkeit des Mitbetens bedurfte es jedoch noch eines großen und nicht überall gegangenen Schrittes und abermals eines weiten, um im Mitbeten der Konzelebranten nicht nur eine mögliche und sinnvolle, sondern die notwendige Äußerung priesterlicher Beteiligung an der Eucharistiefeier zu sehen. Dennoch mag der Nachweis einer breiteren Tradition des gemeinschaftlichen Eucharistiegebetes der Konzelebranten den einen oder anderen mit dem neuen Konzelebrationsordo des römischen Ritus versöhnen. Für den Historiker der Konzelebration hingegen bleibt das gemeinschaftliches Gebet der Konzelebranten nur ein Teilbereich des größeren liturgischen Phänomens der presbyteral-bischöflichen Kooperation bei der Eucharistiefeier, nach dessen umfassender Erforschung er erst hoffen darf, den ihm zufallenden Beitrag zum Verständnis des kollegialen Vorstandes einer brüderlichen Gemeinde beim Vollzug des sacramentum unitatis geleistet zu haben.

Bonn

Heinzgerd BRAKMANN

Das Sein des Menschen zu Gott nach Johannes Chrysostomus

GLIEDERUNG

* Teil IV-VI in einem folgenden Heft der *Or. Chr. Per.*

I. Fragestellung

Nicht von ungefähr gebraucht Chrysostomus, wenn er über das Verhältnis Gott-Mensch spricht — und das bildet ja den eigentlichen Kern seiner Predigt — häufig das Wort διάκειμαι im Sinne von: in irgend eine Lage versetzt sein, sich in einem Zustand befinden, beschaffen, gesinnt oder gestimmt sein, sich verhalten (affectum esse) (1). Chrysostomus ist nämlich gar nicht so sehr daran interessiert, seine Zuhörer zu belehren, was Gott, Mensch, Welt in sich selbst, objektiv-sachlich-statisch gesehen, sind. Vielmehr ist es das Anliegen seiner pastoralen Unterweisung, ihnen eindringlich zum Verständnis zu bringen, wie Gott dem Menschen gesinnt ist und wie folglich der Mensch Gott gegenüber, subjektiv-persönlich-dynamisch betrachtet, gesinnt sein sollte. Eine solche « Auslegung des Seins des Menschen zu Gott » bei Johannes Chrysostomus wollen wir nun herauszuarbeiten versuchen.

Man hat den Eindruck, daß Chrysostomus — in der ganzen Leidenschaftlichkeit seiner Seelen-Sorge (2) — es als seine einzige Aufgabe ansieht, dem Menschen zum richtigen Verhalten Gott gegenüber zu verhelfen. Selbst sein intensives Bemühen um die

(1) Die Anwendung des Terminus auf G o t t : ὁ Θ. πρὸς σὲ διακείσεται ad pop. Antioch. 20,6 (49,206); in Gen h. 23,5 (53,204). Auch δια-τίθημι (zu *1 Thess* 5,10f.): In 1 Thes h. 9,4 (62,451). Von den M e n s c h e n : Πῶς οὖν διακείμεθα οἱ οὕτω διακεῖσθαι ὀφείλοντες - πῶς ἡμᾶς διακεῖσθαι ἐχρῆν in Mt h. 61,2 (58,590); ad Stag. 2,12 (47,472); de incomprehens. Dei nat. 5,6 (48,745); de laudibus Pauli 2 (50,481); ἐπὶ τοῦ Θ. οὕτω διακεῖσθαι χρή de Anna 5,2 (54,671); h. in *Mt* 18,23ff., n. 6 (51,26); in Ps 41, n. 5 (55, 162); in Mt h. 26,8 (57,344); in Jo h. 77,4 (59,418); in Rom h. 7,5 (60,448); in Rom h. 5,6.7 (60,430.431); εἰ Πέτρος οὕτω διέκειτο *ebd.*, n. 6 (60,432); in 1Cor h. 28,1 (61,233); de virg. 22 (48,548f.); in Mt h. 18,6 (57,272); in 2Cor h. 2,4 (61,397); ad Stag. 1,3 (47,430); ad pop. Antioch. 7,2 (49,94). — Auch hier werden διατίθημι und διάθεσις verwendet: διαθέσει ψυχῆς ad Theod. lapsum 1,6 (47,284); πρὸς τὸν τόνον τῆς διαθέσεως τοῦ προσιόντος in Gen h. 20,3 (53,170); πῶς (Paulus) διετέθη *ebd.*, 30,5 (53,281) und in Ps 145; n. 5 (55,525); τὴν διάθεσιν τῆς διανοίας in Ps 9, n. 6 (55,130); 129, n. 1 (55,374); in Mt h. 19,2 (57,276). Ähnliche Wendungen: τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν Θ. οὐκ ἐχούσης καλῶς de poenit. 4,3 (49,303), oder καλῶς ἑστάναι de incomprehens. Dei nat. 4,5 (48,734).

(2) « Nichts, auch nicht der ganze Kosmos, kommt dem Wert einer Seele gleich (ἀντάξιον) »: In 1Cor h. 3,5 (61,29).

Erkenntnis der Verhaltensweise Gottes zum Menschen scheint in diesen Dienst gestellt zu sein. Das Erleben des So-Seins Gottes soll im Menschen das entsprechende Verhalten Gott gegenüber bewirken. Nicht darauf kommt es ihm letztlich an, daß der Mensch wisse bzw. auch erfahre, wie Gott ist, sondern darauf, daß er Gott gegenüber so sei, wie er sein sollte. Nachdem Chrysostomus selbst Gott gefunden hat, ist er ganz den Seelen zugewandt.

Das Verhalten Gottes zum Menschen hat Chrysostomus mit dem Wort φιλάνθρωπος umfassend ausgedrückt (1). Er hat in diesem Begriff mehrere Eigenschaften Gottes zu einer «Herz-Aussage» vereint, mit der er die Grundhaltung Gottes aufzeigen wollte. Darin muß jedoch vor allem das Moment der Herablassung gesehen werden, das gemäß der Wortgeschichte die Grundbedeutung des Sammelbegriffes φιλανθρωπία bildet. So führt er dem Menschen vor Augen, daß dieser nicht vor einen gleichsam abstrakten Gott gestellt ist, sondern vor einen Gott, der sich ihm sehr konkret als ein Θεὸς φιλάνθρωπος erwiesen hat. Er weist darauf hin, daß die in der φιλανθρωπία sich offenbarende Herablassung Gottes ein Anruf an den Menschen ist, der von dem Glaubenden, im Gehorsam diesem Gott gegenüber, als Antwort das rechte Verhalten in der Welt — zu Gott und den Menschen — verlangt (2).

Welche Haltung betrachtet Chrysostomus nun als die richtige Antwort des Menschen auf die φιλανθρωπία Gottes? An sich müßte man von mehreren Haltungen sprechen, denn wegen der ihn zersplitternden Vielschichtigkeit seines Wesens und der verschiedenen Beziehungen, in die er hineingestellt ist, wäre es müßig, den Menschen in einer einzigen Haltung ganz erfassen zu wollen; man kann ihn nur, « auseinandergefaltet » in verschiedene Teilhaltungen, be-greifen. Diese gehen aber alle aus einer Grundhaltung — wie aus einer Wurzel — hervor, zu der wir vordringen müssen, wenn wir auch beim Menschen zu einer « Herz-Aussage » gelangen wollen, die uns dann einen Blick in den innersten Kern seiner Person, seine Beziehung zu Gott, tun läßt.

(1) M. Žitnik, *Θεὸς φιλάνθρωπος bei Johannes Chrysostomus*, *OrChrPer* 41 (1975) 76-118. Das Verzeichnis der hier verwendeten Textausgaben und Lexika S. 76[1].

(2) U. Luck, φιλανθρωπία, *ThW* 9,111.

II. Zugänge zur Beantwortung der Frage

Es wäre eine grobe Simplifizierung, würde man nach Θεὸς φιλάνθρωπος und φιλανθρωπία Θεοῦ einfach ἄνθρωπος φιλόθεος bzw. φιλοθεΐα oder φιλοθεότης τοῦ ἀνθρώπου erwarten (¹).

Chrysostomus kennt zwar diese Termini, jedoch verwendet er sie ohne Nachdruck. So sagt er etwa, daß Isaak « unaufhörlich τὸ φιλόθεον αὐτοῦ τῆς γνώμης zeigte » (²). Auch erwähnt er *2 Tim* 3,4, geht aber nicht näher darauf ein (³). Abgesehen davon, daß Chrysostomus diese Termini ohne jede Betonung gebraucht, ist auch deren Inhalt für unsere Aufgabe irrelevant und kann uns deswegen bei der Feststellung der von Chrysostomus geforderten menschlichen Haltung vor Gott nicht weiterhelfen. Während es nämlich, metaphysisch betrachtet, « viel » ist, wenn Gott sich dem Menschen gegenüber freundlich verhält und ihn liebt — muß man die φιλανθρωπία doch als Herrschertugend verstehen — wird, bei Wahrung aller Unterschiede zwischen Gott und Mensch, nichts auch nur annähernd Gleichwertiges gesagt, wenn es heißt, ein Mensch sei « gottliebend », bloß im allgemeinen, sehr blassen, (heidnischen) Sinn, nämlich: « gottesfürchtig » oder « fromm », (denn das — und nicht mehr — ist die Bedeutung dieses Wortes, das auch in der Tradition so verstanden wurde).

(¹) Bauer, 1701; *loving God, devout-love towards God*: Lampe, 1478; *amante di Dio, pio religioso-amore di Dio, pietà*: Rocci, 1960. — Bauer, 1701, macht uns darauf aufmerksam, daß φιλόθεος bei Aristot., rhet., 2,17, 6. Diod. S. 1,95,4. Lucian, calumn. 14. Vett. Val 17,9. Philo, Agr. 88 u.ö. zu finden ist und daß es im Wortspiel mit φιλήδονος *2 Tim* 3,4 (*mehr vergnügungssüchtig als gottliebend*) vorkommt. Vgl. Porphyr., ad Marcellam 14 p. 283, 20f. u. ἀδύνατον τὸν αὐτὸν φιλόθεόν τε εἶναι καὶ φιλήδονον.

(²) In Gen h. 49,1 (55,444). — Vgl. τοῦ πατριάρχου τὸ φ. in Gen h. 32,2 (53,249); *ebd.*, Sp. 295; φιλόθεον γνώμην = γν. φιλόσοφον *ebd.*, n. 3, Sp. 296.

(³) In 2Tim h. 8,1 (62,641,643); διάνοια τῶν ᾀδόντων θεοφιλής in Ps 41, n. 2 (55,158). — Das unechte In Pascha 5,2 (59,736 – vgl. J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris 1965, n. 107), lobt den Eifer des Menschen, aber nicht den, der die Völlerei der gierig Fleisch Verzehrenden, sondern jenen, der die φιλοθεότητα τῶν σπευδόντων ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεόν sichtbar werden läßt.

« Nach Isoc. (Or. 9,43 und 2,15: ed. F. Blass, 1913ff.) soll der König θεοφιλῶς καὶ φιλανθρώπως regieren » (U. Luck, *ThW* 9, 108). Nach Philo Agr. 7 sind φιλόθεος und φιλάνθρωπος Attribute der ἀγάπη (Bauer, 10). J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian, Klass. Philologische Studien* 21 (1960) 50f., hob hervor, daß der Rhetor Menander die φιλοθεότης als ein φιλεῖν τοὺς θεοὺς καὶ φιλίαν ἔχειν περὶ αὐτούς definierte und sie zusammen mit der θεοφιλότης als Komponente der εὐσέβεια bezeichnete. « In der Häufigkeit der Verwendung tritt φιλόθεος hinter den als Synonyma verwandten Ausdrücken εὐσεβής und θεοσεβής wie im paganen, so auch im christlichen Literaturbereich weit zurück. Von einer speziell zum Wesen christlicher Frömmigkeit passenden Nuance kann keine Rede sein ». Vgl. *ebd.*, Anm. 7, über die Gebrauchshäufigkeit von φιλόθεος im Vergleich mit εὐ- und θεοσεβής bei Clem. Alex., Origenes, Vita Constantini und Athanasius. — Vgl. ev. F. Dirlmeier, *ΘΕΟΦΙΛΙΑ-ΦΙΛΟΘΕΙΑ, Philologus* 90 (1935) 57-77, 176-193, bes. 191. Daß Chrys. die Komposita mit φιλ- oft verwendet, geht besonders gut aus Ad pop. Antioch. 12,2 (49,129) hervor, wo φιλόπονον (dreimal), φιλοπονίας, φιλόκαλον, φιλάλληλον und φιλοδέσποτον aufscheinen. In die Diss. von F. Normann, *Die von der Wurzel φιλ gebildeten Wörter und Vorstellungen von der Liebe im Griechischen*, Münster 1952, konnten wir nicht Einblick nehmen.

Selbstverständlich kennt Chrysostomus verschiedene unabdingbare Haltungen des Menschen vor Gott, gleichsam ein « Bündel » davon, aus dem er immer wieder — je nach der augenblicklichen seelsorglichen Situation — die eine oder andere als *die* Haltung vorlegt. Sie sind aber keine spezifische Antwort auf die φιλανθρωπία Gottes, und letztlich scheint es ihm nur auf eine einzige anzukommen. So schließen wir hier die von Chrysostomus für einen Christen zweifelsohne als wesentlich betrachteten Haltungen der Demut (ταπεινοφροσύνη), Trauer (λύπη) und Zerknirschung (κατάνυξις διηνεκής) aus, wie auch die « Tränen » (θερμαὶ δακρύων πηγαί, θρῆνος, στεναγμοί), das Sünden-gedenken (μνήμη) und -bekenntnis (ἐξομολόγησις) u.ä.

Will Chrysostomus vom Menschen als Gegenleistung für die φιλανθρωπία Gottes vielleicht eine « Philanthropie » — im Sinne von Humanität? Trotz seines ausgeprägten sozialen Empfindens, das er auch auf seine Christen zu übertragen versucht, scheint Chrysostomus sich doch nicht mit der von ihm äußerst eindringlich empfohlenen Wohltätigkeit (ἐλεημοσύναι δαψιλεῖς) als Antwort des Menschen an den menschenfreundlichen Gott begnügen

zu wollen. Er verlangt zwar die φιλανθρωπία: der Mensch soll sie sowohl durch die Gabe (διὰ χρημάτων) als auch durch das Werk (δ. πραγμάτων) bekunden (1); als Beweggrund zieht er aber nicht die φιλανθρωπία Gottes heran. Bei Chrysostomus gilt nicht: Gott ist φιλάνθρωπος, also sollen es auch die Menschen sein. Das eine folgt nicht — zumindest nicht unmittelbar — aus dem anderen. So ist die adaequate Antwort auf die dem Menschen zuteil gewordene φιλανθρωπία Gottes nicht (direkt) die (in einem sozialen Verhalten sich äußernde) menschliche « Philanthropie ». Der « vertikalen» φιλανθρωπία Gottes entspricht bei Chrysostomus keine bloß « horizontale » Antwort; es wäre zu wenig.

N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, Regensburg [4]1969, S. 304, versteht *Tit* 3,4-7 als Paränese für das mitmenschliche Leben. Das « Gotteshandeln » erlange « eine paradigmatische Bedeutung » (wie *Mt* 5,48). Aber die φιλανθρωπία « dürfte... wegen der intendierten Nachahmung gerade nicht betont eine Herrschertugend der Herablassung sein, sondern das nun auch dem Glaubenden mögliche und ihn verpflichtende Verhalten ». U. Luck, *ThW* 9,111[37], sieht es anders. So auch Chrys.: obgleich er vom Menschen verlangt, daß dieser seinem Nächsten gegenüber φιλάνθρωπος sei, und dabei auch einen Zusammenhang mit der Menschenfreundlichkeit Gottes sehen mag, bleibt die φιλανθρωπία bei ihm doch eine « Herrschertugend der Herablassung ». So spricht er einmal davon, daß Christus, wie auch der Vater im Alten Bunde, zum Heil der Menschen vieles von sich aussagen ließen, von dem jeder zugeben müßte, daß es « Gottes Würde unwürdig sei (ἀνάξια τῆς τοῦ Θ. ἀξίας ὄντα) ». « Er ist nämlich so sehr φιλάνθρωπος, daß er unseres Heiles wegen keinen Wert auf die seiner Würde angemessenen Worte legt »: In Jo h. 64,2 (59,356). Und weiter: alles mit der Menschwerdung Verbundene ist ἀνάξιον μέν, εἴ τις πρὸς τὴν ἀξίαν ἐκείνην ἴδοι· ἄξιον δέ, εἴ τις τὸν ἄφατον τῆς αὐτοῦ φ. πλοῦτον λογίσαιτο *ebd.* – Ähnliches lehren die Apostel: vgl. In AA h. 31,1 (60,227).

Nach diesen eher vorbereitenden Erwägungen schlagen wir nun einen Weg ein, der uns zur eigentlichen Lösung bringen soll. In Ermangelung direkter Äußerungen zu unserem Thema kann er — so scheint uns — nur über das Studium bestimmter chrysostomischer Motive bzw. Motivationen zum Ziele führen (2). Durch die

(1) In Mt h. 15,10 (57,236); 45,3 (58,476); 48,7 (58,495); 50,4 (58,509); 88,3 (58,778); in Rom 15,6 (60,547); in 2Cor h. 14,3 (61,501.502).

(2) Vgl. H. Heckenhausen und V. Warnach: *Motiv, Motivation*, *LThK*[2] 7,662. — R.S. Peters, *The Concept of Motivation*, London [6]1969; *Die Motivation menschlichen Handelns*, hrsg. v. H. Thomae, Köln, [6]1970.

Kenntnis der Motive, mit denen Chrysostomus die Menschen zur Erfüllung der von Gott geoffenbarten sittlichen Forderungen — und dadurch zur Verwirklichung der christlichen Existenz — zu bewegen versucht, hoffen wir zu dem vordringen zu können, was nach Chrysostomus das « Sein des Menschen zu Gott » sein sollte.

Dabei erübrigt es sich, auf jedes einzelne aus der pastoral-psychologischen wie auch theologischen Vielfalt der Motive einzugehen, weil einige für die uns beschäftigende Frage fast belanglos sind. So lassen wir hier etwa die zwei inneren Motive [1] der M ö g l i c h k e i t (δυνατόν) [2] und der L e i c h t i g k e i t (εὔκολον) [3] des christlichen Lebenswandels beiseite: beides ein Geschenk der φιλανθρωπία Gottes, denn sie ist es, die in der Offenbarung nur erfüllbare Forderungen an den Menschen stellte und ihm zugleich die entsprechenden natürlichen und gnadenhaften Voraussetzungen schuf, diesen μετ' εὐκολίας ἁπάσης nachkommen zu können [4]; wie auch die Motive der N a c h a h m u n g (μιμητικόν) Gottes [5], Christi [6] und, unter den Heiligen, besonders Pauli [7]; oder des W e t t e i f e r s (ζῆλος) [8], sowie der E r b a u u n g bzw. Förderung (οἰκοδόμησις, οἰκοδόμημα, οἰκοδομή) der anderen, vornehmlich der Heiden — ein Motiv, das dem Bewußtsein der Mitverantwortlichkeit für den Aufbau des Glaubens entspringt [9].

Wir lassen ferner den G e h o r s a m (ὑπακοή) und die von Chrysostomus so sehr betonte E h r f u r c h t (θάμβος, φόβος, τρόμος, αἰδώς), die Grundstimmung der totalen, im Kreatur-Sein des Menschen gründenden Unterwürfigkeit, außer acht [10], da sich

[1] J. LINDWORSKY, *Der Wille*, Leipzig, [3]1923, S. 188.

[2] Z.B. De laudibus Pauli 6 (50,503).

[3] In Rom h. 2,5 (60,407).

[4] De gloria in tribul. 3 (51,160); ταύτην τὴν ὑπακοὴν ἡμῖν εὐκολωτέραν ποιῶν ad pop. Antioch. 20,5 (49,205).

[5] « Denn nichts ermuntert eine große und tugendsame Seele so sehr zur Ausübung des Guten als das Bewußtsein, dadurch Gott ähnlich zu werden. Welcher andere Beweggrund käme auch diesem gleich? Kein einziger! »: In Philip h. 6,1 (62,217f.).

[6] Vgl. In 1 Cor h. 13,3 (61,110).

[7] Vgl. In 2Cor h. 21,4 (61,545); *Catéchèse* VIII, 21,2 (*SC* 50*bis*, 258); vgl. *ebd.*, 23,2f.: τῶν ἀλόγων μίμησιν.

[8] In Gen h. 57,1 (54,494); εἰς ζῆλον καὶ μίμησιν διεγειρώμεθα *Catéchèse* VII, 1, 11f. (*SC* 50*bis*, 230).

[9] In 1Cor h. 3,5 (61,28).

[10] Gott ist κύριος κελεῦσαι μόνον und es gibt keinen τὸν ἀντιλέγοντα

beide nicht aus der Konfrontation des Menschen mit der φιλανθρωπία Gottes ergeben, sondern daraus, daß der Mensch sich Gott, dem Schöpfer und Herrscher, gegenübersieht; des weiteren die durch die Erfahrung des in der liturgischen Feier der μυστήρια gegenwärtigen Gottes ausgelöste neue Erscheinungsform der Ehrfurcht, die mit den Ausdrücken ἡ φρίκη, φρικτός und φρικώδης (Schauder, Schrecken, religiöse Scheu; schaurig) wiedergegeben wird ([1]), — ein tiefreligiöses, bei Chrysostomus häufig verwendetes Motiv für das religiös-sittliche Verhalten des Menschen.

Es geht hier um die Erfahrung des transzendenten Gottes. « Nul mieux que Chrysostome », sagt J. DANIÉLOU in seiner Einleitung zu den Homilien Περὶ ἀκαταλήπτου *SC 28bis*, 1970, « ne nous donne le sentiment de cette crainte sacrée dans laquelle *la présence du Dieu transcendant jette l'âme* » (S. 17); « le sens du sacré sous sa forme élémentaire d'accablement de l'âme sous le poids de l'approche de l'existence trop forte de Dieu », oder « l'écrasement devant la grandeur trop lourde de Dieu » (S. 35). Er fragt ganz im Sinne von Chrys.: « En présence de ce

---

καὶ διορθούμενον αὐτοῦ τὰ προστάγματα ad pop. Antioch. 20,5 (49,205). Man soll ihn nicht zur Rechenschaft ziehen. Im Sinne von *Röm* 9,20 wird man belehrt, « was Gott und was der Mensch ist und wie ἀκατάληπτος Gottes Vorsehung ist; wie sie unsere Vernunft übersteigt — und wie alles sich ihm fügen muß »: In Rom h. 16,7 (60,557f.). — Über die 3 Arten der Unterwürfigkeit (Gott gegenüber): κατὰ τὴν δημιουργίαν (*Ps* 119,91; *Jr* 25,9), ἀπὸ τῆς πίστεως (*Röm* 6,17) und ἀ. τ. πολιτείας (*Jos* 1,2): In Rom h. 1,1 (60,395). In Ps 133, n. 1 (55,386) kennt deren zwei: κ. τ. δόγματα und κ. τὴν τῆς πολιτείας ἀκρίβειαν.

([1]) In diem nat. Christi 7 (49,360ff.); μετὰ φρίκης προσίωμεν... καὶ αἰδοῦς πολλῆς καὶ εὐλαβείας de coemet. et cruce 3 (49,397); *Sur la providence* VIII, 9 (*SC* 79,211). Vgl. R. KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburg/Br., 1974, S. 246f., 294[1073f]., 331[91]. — In einer Anmerkung der Schriftleitung im Artikel J. STIGLMAYR, *Zur Aszese des heiligen Chrysostomus*, *ZAM* 4 (1929) 44, wird treffend gesagt, daß φρίκη als heiliger, ehrfurchtsvoller Schauer, « der mit Liebe gepaart ist », verstanden werden muß: ἡ θυσία ἐκείνη... ἡ φοβερὰ καὶ φρικώδης, κελεύουσα ἡμῖν... προσιέναι [μετὰ] ... θερμῆς ἀγάπης in 1 Cor h. 24,3 (61,203). Vgl. auch die liturgiegeschichtliche Erklärung von J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925, S. 217ff. — Einen aufschlußreichen Hinweis über die Formel μετὰ φόβου καὶ τρόμου bei Paulus und K. Barth gibt B. COSTABEL, *Protestantesimo* 30 (1975) 116f. — Zu φόβος: BAUER, 1707f.; LAMPE, 1486f.

Dieu mystérieux, quelles seront les dispositions de l'âme? » und versucht die entsprechende « réaction subjective de l'homme à cette transcendance » festzustellen (S. 30). Der Mensch sieht sich vor die ἀνώλεθρος οὐσία ἐκείνη καὶ ἄφθαρτος καὶ ἄῤῥητος καὶ ἀκατάληπτος in Ps 6, n. 1 (55,72) gestellt und soll sich eben richtig verhalten: ἑστάναι καλῶς... κελευόμεθα; was aber nichts anderes ist als τὸ οὕτως ἑστάναι, ὡς προσῆκόν ἐστιν ἄνθρωπον ὄντα ἔμπροσθεν ἑστάναι τοῦ Θεοῦ, μετὰ φρίκης καὶ τρόμου de incompr. 4,5 (48,734 = *SC 28*bis, 262,421-425). Vgl. *A Théodore, Traité* 11,76f. (*SC 117*,142.143[2]). — P. MORO, *La « condiscendenza » divina in S. Giovanni Crisostomo, EuntesDoc* 11 (1958) 112, nennt Chrys. « Il Dottore dell'Incomprensibile ».

Das Problem wurde von den Forschern zwar gesehen, aber thematisch noch nicht erschöpfend behandelt. Hier einige Literaturhinweise, zusätzlich zu J. QUASTEN, *Patrology* III, Utrecht-Westminster/Ml. 1960, S. 451 (wo *SC 28* [1951] durch *28*bis [1970] zu ersetzen ist): J. QUASTEN, *Mysterium tremendum, Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts*. In: *Vom christlichen Mysterium*. Zum Gedächtnis von O. CASEL, hrsg. v. A. MAYER, J. QUASTEN und B. NEUNHEUSER, Düsseldorf 1951, S. 66-75, (bes. S. 70); J. DANIÉLOU, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes, RechScRel* 42 (1954) 604.605. 606-608; P. VAN DER AALST, *Christus Basileus bij Johannes Chrysostomus*, Nijmegen-Utrecht 1966, (S. 54-64: Vroomheid en vrees). E. YARNOLD, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, Baptismal homilies of the fourth Century, Slough 1972.

Vgl. auch E. BISHOP, *Fear and Awe Attaching to the Eucharistic Service*. In: R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*. Texts and Studies, ed. by J. ARMITAGE ROBINSON, VIII, 1, Cambridge 1909, S. 92-97; J. CASPER, *Der Verkündigungscharakter der orientalischen Liturgie*. In: *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, hrsg. v. F. X. ARNOLD u. B. FISCHER, Freiburg 1950, S. 171f.; J. GORDON DAVIES, *The Introduction of the Numinous into the Liturgy: an Historical Note, StudiaLit* 8 (1971/72) 216-223. — Zur Frage: « Wie kam es im christlichen Osten zur überaus starken Betonung der Transzendenz, schon in der Patristik? », vgl. B. SCHULTZE, *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967.

Chrysostomus motiviert gerne mit dem Hinweis auf die nicht zu überspringende, sondern streng zu haltende Treue zu der vom Menschen vorgefundenen objektiven τάξις in der vielfältigsten Bedeutung dieses Wortes: *Anordnung*, *Festsetzung*, *Bestimmung*, *Anweisung*, *Einrichtung;* (gute) *Ordnung*, *gehörige Aneinanderfolge*, *Reihenfolge*, *Reihe;* im übertragenen Sinn: *Stellung* (im Leben oder in der Gesellschaft), *Stelle*, *Stand*, *Rang*, *Geltung*, *Beschaffenheit*

(z.B. οἰκέτου oder συμβούλου τάξιν ἔχειν), *Platz des einzelnen*: (angewiesener) *Posten*, *Standort*, *Ordnung der Dinge* (1).

Vor diesem Hintergrund, so glauben wir, muß das ethisch hohe Motiv der W ü r d e des Menschen gesehen werden, das Chrysostomus auf eine theologisch gut unterbaute und psychologisch sehr feine Weise anwendet. Die von Gott dem Menschen verliehene Würde versetzt diesen in einen Stand, gibt ihm einen Rang, eine Geltung, eine bestimmte Beschaffenheit. Des Menschen Aufgabe ist es, diese Ordnung sinngemäß zu verwirklichen.

Aber gehen wir gleich zu den einzelnen Elementen dieser Motivstruktur über:

Der Mensch besitzt eine große Würde: τ ι μ ή Ep. 7,3 (52,605); in Gen h. 22,5 (53,192); in Gen s. 2,1 (54,587); eine besonders reiche Stelle: In Ps 48, n. 7 (55,233); in Jo h. 14,4 (59,96); in 1 Cor h. 17,1 (61,140). Vgl. BAUER, 1617f. — Verwendet werden auch ἀ ξ ί α in Jo h. 19,3 (59,122); in Ps 133, n. 1 (55,386) und ἀ ξ ί ω μ α in 1 Cor h. 10,1 (61,81); in 2 Cor h. 3,7 (61,418); in Col h. 5,1 (62,332).

Er erfreut sich einer edlen Abkunft: ε ὐ γ έ ν ε ι α in Ps 48, n. 7 (55,233); in Mt h. 15,11 (57,237); h. 19,4 (57,279); in Rom h. 16,4 (60,554); in 1Cor h. 10,1 (61,81); in 1Cor h. 24,3 (61,201). — Zu εὐγενής: BAUER, 631.

Dieser Ehren wurde er für würdig gehalten: ἀξιόω in Gen 22,5 (53,192); in Jo h. 14,4 (59,96); in 1 Cor h. 17,1 (61,140); vgl. BAUER, 155. Öfters καταξιόω: in Mt h. 19,4 (57,279); 73,3 (58,676); in 1Cor h. 18,4 (61,152); in Hebr h. 7,3 (63,58). — Zu ἄξιος κτλ: W. FOERSTER, *ThW* 1, 378-380.

Es gibt überzeugende Zeichen dieser Würde: τιμῆς τεκμήριον in Ps 48, n. 7 (55,233); *ebd.* auch τ. εἶδος. Vgl. BAUER, 1599. Sie decken sich materiell fast ganz mit den « Wohltaten » Gottes: Vgl. *OrChrPer* 51 (1975) 91 ff. — Zu τιμή: J. SCHNEIDER, *ThW* 8,170 ff.

Folgendes verleiht dem Menschen « Würde »: Der Mensch, aus dem Nichts ins Dasein geführt: In Gen h. 22,5 (53,192), wurde mit einer Vernunftseele (λογικὴν ψυχήν) ausgezeichnet: In Ps 48, n. 7 (55,233). In seine Natur wurde ihm zugleich mit der Erkenntnis dessen, was er tun und lassen sollte, die Willens-

(1) MENGE, 673. — ὁ τὴν τάξιν φυλάττων ad Theod. lapsum 1,15 (47,299). Negativ: Τί συγχέεις τ. τ. non esse desp. 2 (51,366); ἡμεῖς τ. τ. ἀνεστρέψαμεν ad Stag. 3,14 (47,491); ἀντιστρέφωμεν τ. τ. *Catéchèse* VIII,19,7 (*SC* 50*bis*, 258[1]); in princ. Actorum 1,2 (51,69); in Mt h. 22,4 (57,305). — Über εὐταξία: In 1 Cor h. 37,2 (61,318); de laud. Pauli 2 (50,480). *À Théodore, Traité* 16,20 (*SC* 117,176.179[1]). — Ordnung: O. MUCK, *LThK*[2] 7,1210ff.; und A. KELLER, *SacrMundi*, 3,921ff.

freiheit (αὐτεξούσιον) gelegt: In Gen h. 22,5 (53,192). So ist er befähigt, das sittlich Gute und das sittlich Schlechte zu unterscheiden, seinen Schöpfer zu erkennen und sich auf den Weg der Tugend führen zu lassen: In Ps 48, n. 7 (55,233); er ist ein λογικὸν καὶ ἡμερώτατον ζῷον Ep. 7,3 (52,605). — Zu ζῷον: R. Bultmann, *ThW* 2,875; zu λογικός: G. Kittel, *ThW* 4,145ff. Nach dem Bilde Gottes erschaffen: Ep. 7,3 (52,605); In Ps 48, n. 1 (55,501), ist er der einzige, der innerhalb der sichtbaren Schöpfung zu Gott betet. Ja, die ganze sichtbare Schöpfung ist seinetwegen da: In Ps 48, n. 7 (55,233) und dient ihm: In Eph h. 3,2 (62,26). Was Gott im Himmel — die Herrschaft betreffend — das ist ist der Mensch auf Erden: In Hebr h. 2,2 (63,22). Ihm wurden die Geheimnisse geoffenbart, seinetwegen wurden Propheten, Apostel, oft selbst Engel gesandt, wurde das Gesetz gegeben und gab es eine Sintflut: In Ps 48, n. 7 (55,233). Auch der Umstand, daß er sowohl durch Wohltaten als auch durch Strafen in der rechten Ordnung gehalten wird, ja, selbst die Existenz eines Endgerichtes, gereichen ihm nicht weniger zur Ehre: *ebd.*

Die Menschennatur gewann ferner dadurch an Ehre, daß sie nach ihrem Falle doch wieder zum Throne Gottes Zutritt fand: Daem. non gubern. mundum 1,2 (49,246f.); denn um des Menschen willen verschonte Gott den Sohn nicht: In Gen s. 2,1 (54,587), und so sind wir im Besitze der Taufe, der Mysterien und der endzeitlichen Güter: In Ps 48, n. 7 (55,233). Alle Menschen dürfen jetzt auf gleiche Weise Gott als Vater anrufen: In Mt h. 19,4 (57,279) und bilden mit den Engeln und Himmelsbewohnern eine Gemeinschaft: In Mt h. 37,7 (57,428); in Col h. 5,1 (62,332). Die Menschen sind nun Glieder Christi: In 1Cor h. 17,1 (61,140); 18,4 (61,152), eins mit Christus: In Hebr h. 6,2 (63,56); 7,3 (63,58). Sie werden Christen, Kinder, Freunde, Leib Gottes genannt: In Jo h. 19,3 (59,122), sind Tempel Gottes geworden: In Ps 133, n. 1 (55,386), in ihnen wohnt Christus, wirken der Hl. Geist und so große μυστήρια: In Mt h. 73,3 (58,676).

Wie nämlich den Soldaten ein Kennmal (σφραγίς), so wird den Gläubigen der Geist eingeprägt. Ein Fahnenflüchtiger wird so von allen erkannt. Während die Juden τὴν περιτομὴν als σφραγῖδα hatten, haben wir τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος in 2 Cor h. 3,7 (61,418). Wahrhaft, der Mensch ist τὸ μέγα ζῷον καὶ θαυμαστόν, καὶ τῆς κτίσεως ἁπάσης τῷ Θεῷ τιμιώτερον in Gen s. 2,1 (54,587).

Dabei ist jedoch zu beachten, daß man nicht schon durch den Besitz einer menschlichen Natur zum Menschen wird, sondern erst dadurch, daß man die Tugend pflegt (ὅταν ἀρετὴν μετίῃ). Nur jener ist ein Mensch, der, wie etwa Noach (vgl. *Gn* 6,9), das Bild des Menschen unversehrt bewahrt (διέσωσε). Τί δέ ἐστι τοῦ ἀνθρώπου ἡ εἰκών; Τὸ λογικὸν εἶναι. Ἀλλ' οὐ

τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐνάρετον εἶναι, καὶ τὸ τὰ κακὰ διαφεύγειν, καὶ τῶν ἀτόπων παθῶν κρατεῖν, τὸ ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Δεσπότου κατακολουθεῖν, τοῦτο ἄνθρωπος in Gen h. 23,3 (53,201). Er muß τὰ πνευματικὰ τῶν βιωτικῶν voranstellen: *ebd.*, n. 4, Sp. 202.

Ein Mensch ist nämlich nicht schon jeder, der ἁπλῶς Hände und Füße hat, auch nicht einer, der bloß λογικός ist, sondern nur jener, der εὐσέβειαν καὶ ἀρετὴν μετὰ παῤῥησίας ἀσκεῖ ad illum. catech. 2,1 (49,239). Nicht der menschliche Leib oder die menschliche Stimme macht den Menschen aus, sondern er muß ψυχὴν ἀνθρώπου, καὶ διάθεσιν ψυχῆς haben. Der beste Beweis für das Vorhandensein einer menschlichen Seele ist das τῶν θείων ἐρᾷν λογίων, während das ὑπερορᾷν derselben das Zeichen einer κτηνώδους καὶ ἀλόγου ψυχῆς ist: In *AA* 9,1 h. 1,1 (51,113); vgl. n. 2, Sp. 116. Τιμὴ γὰρ ἀνθρώπου ἀρετὴ καὶ τὸ περὶ τῶν μελλόντων φιλοσοφεῖν, καὶ πρὸς ἐκείνην τὴν ζωὴν ἅπαντα πραγματεύεσθαι, καὶ τὸ τῶν παρόντων ὑπερορᾷν in Ps 48, n. 6 (55,232). Eine noch ausdrücklichere Gottbezogenheit ist in In de incomprehens. 1,2 (48,703) zu finden: Τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος, τὸ φοβεῖσθαι τὸν Θεόν (*Prd* 12,13). So werden die Menschen eigentlich erst in der Kirche (als Gebäude verstanden) geschaffen (δημιουργοῦνται): οὐ μεταβάλλων τὴν φύσιν, ἀλλὰ μετατιθεὶς τὴν προαίρεσιν in Ps 48, n. 2 (55,501).

Nun liegt es am Menschen, dies alles ernsthaft zu erwägen: ἐννόησον in Ps 48, n. 1 (55,501); 133, n. 1 (55,386); in Mt h. 73,3 (58,676); in Jo h. 19,3 (59,122); in 2Cor h. 3,7 (61,418); in Hebr h. 7,3 (63,58), damit er ja nicht (etwas) dieser τιμῆς ἀνάξια tue: In Jo h. 19,3 (59,122); auch: τὴν ἡμετέραν ἀξίαν ἀναλογισώμεθα in 1Cor h. 10,1 (61,81).

Ohne daß Chrys. es je versuchen würde, das Folgende eingehender zu begründen, steht es für ihn fest, daß Ὅσῳ γὰρ μείζονος ἠξιώθημεν τιμῆς, τοσούτῳ καὶ πλειόνός ἐσμεν ἀρετῆς ὀφειλέται in Jo h. 14,4 (59,96). Die σπουδή soll der τιμή entsprechen: *Catéchèse* III,7, *SC* 50bis, S. 154f. « Führen wir uns also den hohen Adel unserer Abstammung recht zu Gemüte und erweisen wir uns seiner würdig durch unser Leben »: In Rom h. 16,4 (60,554). Bist du z.B. ein Tempel Gottes geworden, wirst du wohl gut daran tun, zu bedenken, ὅσην δίκαιος ἂν εἴης παρέχειν καθαρότητα in Ps 133, n. 1 (55,386). Αἰδεσθῶμεν, φρίξωμεν ὅτι τοσαύτης ἀξιωθέντες τιμῆς ὡς ἐκείνου τοῦ ἄνω καθημένου γενέσθαι μέλη, τοσούτοις κακοῖς καταισχύνομεν ἑαυτούς in 1Cor h. 17,1 (61,140); h. 18,4 (61,152); in 1Cor h. 24,3 (61, 201). Im *Ps* 49,13 finden wir übrigens schon die Klage über τοὺς τὴν τοσαύτην εὐγένειαν τῇ κακίᾳ παραδεδωκότας in Ps 48, n. 7 (55,233); in Mt h. 15,11 (57,237). Chrys. folgt gerne den Propheten, die τῇ συγκρίσει (mit den Tieren nl.) τὸν ἀναίσχυντον ἀκροατὴν ἐντρέψαι wollen: *ebd.* Vgl. In Mt h. 7,6 (57,80f.); de Lazaro 1,8 (48,974); ad pop. Antioch.

16,1 (49,162); in AA h. 31,4 (60,232ff.). Wir haben hier den Fall « du σπουδογέλοιον... l'appel que Chrysostome fait souvent au sentiment de honte... C'est la tactique traditionnelle des cyniques: humilier et 'mordre' les auditeurs », A. Uleyn, *La doctrine morale de Saint Jean Chrysostome dans le commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe. RevUnivOttawa* 27 (1957) 15*f. Und Chrys. ist überzeugt, daß schon der bloße Name «Christ» vollauf genügen müßte, um uns zur Anstrengung auf dem Wege der Tugend anzueifern: In Jo h. 19,3 (59,122).

Welche Haltung zu Gott liegt bei einem Menschen zugrunde, der gemäß seiner Würde handelt? Wenn es heißt: ταῦτα οὖν εἰδότης, καὶ τὸ ἀξίωμα τὸ ἑαυτῶν ἐννοήσαντες, ἄξιον τῆς χάριτος ἐπιδειξώμεθα βίον (1)? Noach *hatte in den Augen Jahwes Gnade gefunden* (*Gn* 6,8), eben weil er, anders als seine Zeitgenossen, τοῦ ἀνθρώπου τὴν εἰκόνα διέσωσε (2).

Das aus seiner φιλανθρωπία zu verstehende, gnadenhafte Handeln Gottes hat uns zu « christlichen Menschen » gemacht. Das verleiht uns eine seinsmäßige Würde, die uns zu einer bestimmten Lebensführung verpflichtet. Aus dieser Würde folgt ein neues « Sollen ». Noch mehr — gewisse entgegengesetzte Haltungen könnten sogar « schauererregend » sein (3).

Nun könnte aber noch weitergefragt werden: Warum halte ich dieses durchwegs akzeptierte Prinzip ein (4)? Man könnte etwa erwidern: Weil Gott mir ein ehrenhaftes Sein schenkte, antworte ich mit einem Leben der christlichen Tugend, d.h., ich lebe nach dem *Gefallen* Gottes, um einen « Ausgleich » für sein Handeln an mir zu schaffen (5).

Ein weiteres Motiv, das besondere Aufmerksamkeit verdient, ist das der D a n k b a r k e i t . Immer wieder weist Chrysostomus auf die Menschenfreundlichkeit Gottes, die dem Menschen alles Sichtbare und Unsichtbare zum fortdauernden Geschenk gemacht hat (6), hin und fordert auf: « Man soll nicht undankbar sein gegen den Wohltäter » (7).

(1) In 2Cor h. 3,7 (61,418).
(2) In Gen h. 23,3 (53,201).
(3) In 1Cor h. 17,1 (61,140).
(4) Beachte die Bemerkung von O. Bauernfeind, *ThW* 1,457³: «Das Wort ἀρε-τή steht in etymologischem Zusammenhang mit ἀρέ-σκω !».
(5) Vgl. Menge, 104 (ἀρέσκω).
(6) Z.B.: In Ps 144, n. 1 (55,465). Eine von den vielen Aufzählungen der Wohltaten Gottes, vgl. etwa In Ps 41, n. 4f. (55,160ff.).
(7) In diem nat. Christi 7 (49,360). Wir sollen nicht nur nie die

Gewiß ist die Dankbarkeit eine durch die Erfahrung der φιλανθρωπία Gottes ausgelöste Haltung — aber doch noch nicht jene Antwort, die der Menschenfreundlichkeit Gottes am meisten entspricht. Chrysostomus will, daß die Dankbarkeit dem Menschen als Ansporn diene, weiterzustreben, daß sie in ihm das Soll-Bewußtsein wecke und ihn bereit mache, auf den menschenfreundlichen Anruf Gottes zu hören und ihm zu entsprechen. Das Gedenken (μνήμη) der Wohltaten Gottes ist ja geeignet, uns zu einem tugendhaften Leben anzueifern (προτρέψασθαι), uns in die Bereitschaft zu versetzen, das Gegenwärtige nicht zu beachten, damit wir das Ewige erreichen können, indem wir uns begierig nach einem solchen Wohltäter ausstrecken und jeden Tag eine reifere Liebe (πόθον ἀκμάζοντα) zeigen (1). Gerade jene, die « Verstand haben », werden nämlich eher durch die empfangenen Wohltaten als durch die Furcht vor den Strafen angespornt, den Geboten zu gehorchen (2).

Die Betrachtung der Wohltaten Gottes stößt die Seelen in eine glühende Liebe zu Gott. So versteht man, daß Paulus, dieser « glühende Liebhaber Christi » (3), « es für besser erachtete, sein früheres Leben für alle auf die Schandsäule zu schreiben (στηλιτεύεσθαι) —damit die Größe des Geschenkes Gottes sichtbar werde — als, aus Scheu davor, seine eigene Verirrung allen bekannt zu machen, die unaussprechliche und unbeschreibliche φιλανθρωπία Gottes verborgen zu halten » (4).

Mit dieser von der Dankbarkeit entzündeten Liebe zu Gott — vorerst in einem sehr allgemeinen Sinne — sind wir gewiß dem schon nähergekommen, was sich schließlich als die entsprechende Grundhaltung des Menschen gegenüber dem menschenfreundlichen Gott herauskristallisieren wird. Wir wenden uns nun den Aspekten « Liebe und Lohn » oder « Furcht — Hoffnung — reine Liebe » zu.

Wohltaten Gottes an uns vergessen, ἀλλὰ ἀεὶ ταῦτα στρέφωμεν ἐπὶ τῆς διανοίας τῆς ἡμετέρας, ἵνα ὑπὸ τῆς μνήμης συνωθούμενοι διηνεκῆ τὴν εὐχαριστίαν ποιώμεθα in Gen h. 27,1 (53,240).

(1) In Gen h. 27,2 (53,241); πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὸν οὕτως ἀγαπήσαντα μὴ καὶ ἡμᾶς, ὅσον ἔχομεν δυνάμεως, ἀγαπᾶν; *ebd.*, 34,5 (53,319).

(2) In Gen h. 28,3 (53,255).

(3) In Gen h. 34,5 (53,319).

(4) In Jo h. 10,1 (59,74).

III. Eigennutz und Gottesliebe

A. Lohn

Man muß jedenfalls zugeben: wenn man sich nicht gründlich mit dem Gesamtwerk des Chrysostomus auseinandersetzt, kann man leicht den Eindruck gewinnen, in ihm einem der krassesten Lohnmoralisten unter den Vätern begegnet zu sein.

Seine Predigten sind voll von Ausdrücken wie: Wechsel, Umtausch, Preis, Kampfpreis, Belohnung, Auszeichnung, Erwiderung, Ersatz, Gegengabe, Gewinn, Vorteil, Profit, Nutzen, Lohn, sogar: Handel und Geschäft (1). Man pflege die Tugend, weil man dabei viel gewinnt (2). Böses oder Schaden erleiden, bringt uns den Himmel als Lohn ein (3). Wenn man dem Feind verzeiht, bekommt man mehr, als man gegeben hat (4). Man gibt wenig und erhält viel (5). Der Himmel ist eine Handels- und Geschäftsangelegenheit (6).

Der Nützlichkeitsgedanke tritt besonders stark beim Empfehlen des Almosens hervor. Das Almosen ist ein « Lösegeld (λύτρον) der Seele » (7). Wir sollen die Güter aus der Fremde in die Heimat verlegen (μεταθῶμεν). « Wenn die Entfernung auch groß ist, so ist das Hinüberbringen (μετακομιδή) doch sehr leicht » (8). Christus ist bereit, « deine ihm anvertrauten Güter (παρακαταθήκας) in Empfang zu nehmen und aufzubewahren; ja, nicht nur zu bewahren, sondern sogar zu vermehren und dir mit großem Zuwachs

(1) Ἀγαθά, ἀμοιβή, ἀντίδοσις, ἀπόδοσις, βραβεῖα, ἐμπορία, ἔπαθλον, καλά, καρπός, κερδαίνειν, κέρδος, μισθός, πραγματεία, στέφανος, ὠφέλεια, χρηστά. Vgl. A.-M. Malingrey, *SC 13bis*, 214^{2}f., 330^{2}, 352^{1}.

(2) Ἐπεὶ οὖν τοσοῦτος ὁ καρπὸς τῆς ἀρετῆς, ταύτην διώκωμεν, ταύτην μετίωμεν in Titum h. 4,5 (62,688); in Mt h. 15,11 (57,238). — Zu καρπός: F. Hauck, *ThW* 3,617f.

(3) μισθὸν καὶ ἔπαθλον de prod. Judae 1,1 (49,374).

(4) *Ebd.* — Dieselbe Wendung im Kontext des Almosengebens: In *2Cor* 4,13 h. 1,9 (51,279). Der ganze Abschnitt ist lesenswert (n. 8f., Sp. 278ff.).

(5) In Jo h. 25,3 (59,152); in Mt h. 15,11 (57,238).

(6) Ἐμπορία καὶ πραγματεία ὁ οὐρανός de poenit. 3,2 (49,294); vgl. n. 3, Sp. 395.

(7) De poenit. 3,2 (49,294).

(8) In Gen h. 48,2 (54,436); ad pop. Antioch. 2,6 (49,41f.).

(προσθήκης) zurückzugeben » (¹). Der Herr selbst « ermöglicht dir das gewinnbringendste Geschäft » (²). Sollte jemand aus Sorge um die Kinder Bedenken haben, viel für Almosen auszugeben, soll er wissen, daß er ihnen auf diese Weise einen « Schuldbrief (χειρόγραφον) gibt und ihnen somit Gott als Schuldner hinterläßt » (³).

Es scheint nicht nötig zu sein, viele Stellen anzuführen, um zu zeigen, wie sehr Chrysostomus mit dem « Himmel » (⁴) und der « Hölle » (⁵) als Lohn operiert. In den meisten seiner Predigten finden wir zumindest eine diesbezügliche Bemerkung. Ebenso erübrigt es sich hier, seinen ausführlichen Beschreibungen dieses « Gutes » und dieser « Strafe » nachzugehen. « Himmel » und « Hölle » sind ja das denkbar größte Gut bzw. Übel.

Mehr Aufmerksamkeit verdient hingegen die Eindringlichkeit, mit der er darauf hinweist, daß sowohl die Tugend als auch das Laster schon im Diesseits — in sich selbst — ihren Lohn tragen.

> Ὥσπερ γὰρ ἡ κακία καὶ πρὸ τῆς γεέννης τοὺς ἐνταῦθα αὐτὴν μετιόντας κολάζειν εἴωθεν· οὕτω καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ πρὸ τῆς βασιλείας τοὺς ἐνταῦθα αὐτὴν ἐργαζομένους παρασκευάζει τρυφᾶν, ἐλπίσι χρησταῖς καὶ ἡδονῇ διηνεκεῖ συζῆν ποιοῦσα in Jo h. 40,4 (59,234). Wenn wir nämlich unterdessen Himmel und Hölle beiseite lassen und τὸ πρᾶγμα ἐντεῦθεν ἐξετάσωμεν ἅπαν in Rom h. 17,3 (60,568), dann sehen wir gut τῶν πονηρῶν τὰ ἐπίχειρα, τῆς ἁμαρτίας τὰ ὀψώνια, ... τὰ τῶν χρηστῶν ἔπαθλα in Ps 48, n. 10 (55,238) und auch, daß es

(¹) Ad pop. Antioch. 2,5f. (49,41f.); in *2Cor* 4,13 h. 1,8 (51,278). — Zu παραθήκη, παρακαταθήκη: Ch. Maurer, *ThW* 8,163ff.; A. Ehrhardt, παρακαταθήκη, *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.* (Romanist. Abtlg.) 75 (1958) 32-90 (Lit).

(²) In Mt h. 66,5 (58,631); Sp. 632: ἐμπορευσώμεθα τὴν καλὴν ταύτην πραγματείαν. — Zu πραγματεία: Ch. Maurer, *ThW* 6,641f.; κέρδος: H. Schlier, *ThW* 3,671f.

(³) In Mt h. 66,5 (58,632). — Reiches Material bei O. Plassmann, *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus*, Münster 1961.

(⁴) Βασιλεία, οὐρανός, τὰ μέλλοντα, ἀπελθόντες ἐκεῖ τῶν αἰωνίων μεθέξομεν ἀγαθῶν, usw. *Sur la providence* VIII,9 (*SC* 79,139); *À Théodore, Traité* 10,82ff. (*SC 117*,136). — Chrys. kennt die große Motivkraft der Hoffnung: Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀνδρείαν καὶ παράβολον πρὸς ἅπαντα ποιεῖ τὴν ψυχήν, ὡς ἐλπὶς χρηστή in Rom h. 21,3 (60,606). — Schilderung des « Himmels »: In Hebr h. 7,4 (63,58ff.).

(⁵) Γέεννα: ad Theod. lapsum 1,10 (47,289ff.); de perf. caritate 4 (56,283f.); in Rom h. 5,6 (60,430). — Vgl. *Lettre à Olympias* 8,3b (*SC 13bis*, 167f.). — F. Leduc, *L'eschatologie, une préoccupation centrale de saint Jean Chrysostome*, *PrOrChr* 19 (1969) 119f.

im Wesen der Tugend selbst liegt, daß sie nicht nur im Hinblick auf das Zukünftige ἡμᾶς ὠφελεῖ, sondern ἐντεῦθεν — sogleich — τὰς ἀμοιβὰς gewährt: Ad pop. Antioch. 2,6 (49,42); μέγαν ἐντ. καρπούμεθα τὸν μισθόν de resur. mort. 3 (50,422); τὰ καλά in Mt h. 62,5 (58,604); in Jo h. 88,3 (59,482); ἐν ἑαυτῇ τὴν ἀμοιβὴν ἡ ἀρετὴ κέκτηται καὶ πρὸ τῶν ἐπάθλων in Ps 111, n. 2 (55,292); *ebd.*, n. 1; Ep. 7,3.4 (52,605f.); 17 (52,622); in Ps 7, n. 16 (55,105f.).

Es ist auffallend, wie sehr Chrysostomus, der immer wieder betont, daß sich das Leben "nicht allein auf τῶν ἐνταῦθα beschränkt, sondern weiter reicht » (zu *Röm* 2,16) ([1]), das Diesseits in einem mit dem Jenseits sieht. Das gibt seinem Verständnis der christlichen Existenz und seiner Pastoral einen starken Grundton kompromißlosen Ernstnehmens der Eschata.

Zum Beispiel: wir sollen die Leidenschaften ablegen, « damit uns nicht die Strafe schon hier (ἐνταῦθα) und unendliche Pein dort (ἐκεῖ) treffe ». Sind wir Liebhaber der Tugend geworden, « dann werden wir schon im Diesseits (ἐνταῦθα) die größten Güter ernten, noch ehe wir das Himmelreich in Besitz nehmen, und werden nach unserem Hinscheiden im Jenseits (ἐκεῖ) der ewigen Wonne teilhaft werden »: In Mt h. 62,5 (58,604).

Ἐνταῦθα - ἐκεῖ: besonders oft in Non esse ad gratiam conc. 3 (50,657f.). Es sei uns erlaubt, das weitere Material in nicht üblicher, gekürzter Form zu bringen. *PG*: *47*,287; *48*, 746.768.1016; *49*,86.92.200f.263.297.332; *50*,463f. 650.656ff.; *51*,30.52.156; *53*,49.163; *54*,524; *55*,52.73.127.228f.236; *57*,40, 222.226.417.449; *59*,152; *60*,568; *61*,195.234.466; *62*,35.708.

Νῦν - τότε: *PG*: *49*,200.413f.; *55*,52; *57*,222; *62*,176; *63*, 64.217.

Andere ähnliche Wendungen: *PG*: *47*,422; *49*,42; *50*,650. 657; *51*,320; *57*,281.286; *59*,234; *60*,76; *62*,176; *63*,217f.

Chrysostomus ist allzeit bereit, dem Menschen, der seine eigene Befriedigung (ἡδονή, auch τρυφή) sucht, mit psychologisch meisterhaften Analysen, die oft mit bitterster Ironie gewürzt und fürwahr nicht immer frei von Pessimismus sind, zu zeigen, daß er sie ganz sicher nicht in einer schrankenlosen, unkontrollierten Hinwendung zum Diesseitigen, am wenigsten aber zum ausgesprochenen Laster, finden wird; und er begründet dies mit der allem

([1]) In Rom h. 5,6 (60,429f.); « daß mit unserem gegenwärtigen Leben nicht alles zu Ende ist »: In Mt h. 19,2 (57,275).

Irdischen anhaftenden « Folgewidrigkeit (ἀνωμαλία) », « Veränderlichkeit (μεταβολή) » und « Bitterkeit (πικρία)». Hingegen werde dem Menschen seine Befriedigung in reichstem Maße durch eine radikale Hinwendung zur Tugend zuteil, deren Vorzüge eben schon « hier » dem Menschen die « Ruhe » bringen und ihn gleichsam in einen stillen Hafen versetzen, nicht zuletzt durch das Lob seines Gewissens. Der Lohn der Tugend schon in diesem Leben ist nämlich ἡδονή, παῤῥησία, ἀσφάλεια, γαλήνη, ἀταραξία, ἡσυχία, ἀνάπαυσις κτλ (1).

Über die *Unzuverlässigkeit alles Irdischen*, allgemein: *PG*: *47*,290; *48*,1034ff.; *50*,425f.; *51*,42f.; *52*,393.466; *53*,330f.; *54*,451.586; *55*,53.164f.; *56*,125; *57*,320; *59*,481; *60*,597; *61*,309.

Im besonderen: *Begierlichkeit* (geschlechtliche): *PG*: *47*, 346f.; *48*,279; *49*,148f.; *56*,116.266ff. — *Körperliche Schönheit*: *PG*: *47*,297; *51*,42f. — *Zorn*: *PG*: *49*,200f.; *59*,51f.156; *60*,138ff. 232ff. — *Eitle Ruhmsucht*: *PG*: *60*,568ff.; *61*,309. — *Würden*: *PG*: *51*,43; *53*,256. — *Schlaffheit* (ἄνεσις): *PG* *60*,255f. « Ce terme évoque ici le relâchement moral que procure une vie trop facile »: A.-M. MALINGREY, *SC 125*,103[2]. — *Gaumenlust*: *PG*: *49*,22f.311ff.; *50*,434f.; *53*,23f.348; *58*,470ff.563ff.660; *59*,136ff. 251; *60*,207.255ff.; *62*,567ff. Bei der Darstellung dieses Lasters malt Chrys. oft in krassen Farben die ganze Sinnlosigkeit, Schädlichkeit, Häßlichkeit, ja, das Tierische der Unmäßigkeit. Vgl. A.-M. MALINGREY, *SC 103*,101[1]. — *Reichtum, Geiz*: *PG*: *48*, 1039; *49*,41; *51*,49.279; *52*,467; *54*,449f.451; *58*,605ff.747ff.; *61*,80.120. — Auch *Herrschaft*, *Macht* und *Ruhm* « sind nicht der Rede wert »: In Rom h. 2,1 (60,401). — Über die Einstellung des Chrys. zu den irdischen Wirklichkeiten vgl. F. LEDUC, *a.a.O.*, 109ff.

Über die Vorteile der Tugend: *PG*: *52*,622; *53*,196f.313; *55*,101.166.292f.; *57*,202.274.323; *58*,646.723f.; *59*,322.478.481f.; *60*,60ff.124.358.400.427; *62*,275f. Sehr aufschlußreich: *Quod nemo laeditur nisi a seipso* (52,459-480 = *SC 103*). Vgl. *À Théodore, Lettre* 5,18, *Traité* 15,47f. (*SC 117*,72.172); *SC 138*, 153[2]; A. ULEYN, *a.a.O.*, 113*ff. [Oben S. 380.]

Weil Gott von Anfang an wußte, daß das Menschengeschlecht vieler συγκαταβάσεως bedarf, gibt er sowohl « hier » (jedoch nicht alles), als auch in der « Zukunft » (aber wiederum nicht ausschließlich): In Hebr. h. 23,2 (63,161f.).

Chrysostomus bemüht sich ständig, die Menschen in ihren fundamentalen Werturteilen umzuerziehen. Man muß unter-

(1) Contra eos, qui subintroductas habent virgines 12 (47,512).

scheiden (διακρίνειν) lernen und darf sich nicht von « der Täuschung der vielen » irreführen lassen; vielmehr soll man eine der Natur der Dinge entsprechende Meinung (γνώμην διακονοῦσαν τῶν πραγμάτων τῇ φύσει) haben: Was heißt tatsächlich « Sklave sein, was arm, unadelig, selig sein, was heißt Leid » (1). Chrysostomus will « die glänzenden Masken von den häßlichen Gesichtern der Dinge » gewaltsam herunterreißen, um die ganze « Abscheulichkeit des dirnenhaften Weibes » aufzuzeigen (2).

B. Gottgefallen

In einem ganz anderen Licht erscheint Chrysostomus, wenn er einen wahrhaft tugendhaften Menschen beschreibt.

« Ein sehr tugendhafter (ἐνάρετος) Mensch läßt sich weder durch die Angst (vor der Hölle) noch durch die Hoffnung (auf den Himmel) zur Tugend bewegen, sondern δι' αὐτὸν τὸν Χριστόν allein» (3). « Die bewundernswerten, großen und Gott befreundeten Menschen » brauchen als Motiv für ihr Handeln weder die Wohltaten Gottes noch die Angst. « Paulus war solch ein Mensch. Er dachte weder an das Reich noch an die Hölle. Das heißt Christus lieben, nicht Mietling (μισθωτόν) sein, das Ganze nicht für ein Geschäft (πραγματείαν) und einen Handel (καπηλείαν) halten, sondern wirklich tugendhaft leben, alles aus Liebe zu Gott (διὰ τὸ τῷ Θεῷ φίλον) tun » (4), « alles allein um Gottes willen erdulden » (5) und, es sei noch einmal gesagt: μὴ διὰ τὰ αὐτοῦ, ἀλλὰ δι' αὐτόν (6).

> « Lieben wir ihn also, wie wir ihn lieben sollen (ὡς φιλεῖν χρή)! ... Doch ich weiß nicht, wie ich mich mit meiner Rede so weit versteige, daß ich von Menschen, welche irdische Macht

(1) De Lazaro 6,8 (48,1039). — Vgl. das unechte Comp. regis et mon. 1 (47,387).

(2) Quod nemo laeditur 6 (52,466). Vgl. *Lettre d'exil, SC 103*, 88².

(3) In 2 Thes h. 2,3 (62,476); Δεῖ γὰρ πάντα διὰ τὸν Χριστὸν ποιεῖν, οὐ διὰ τὸν μισθόν in Rom h. 5,7 (60,431); in Mt h. 16,11 (57,253); in Jo h. 84,3 (59,458).

(4) In AA h. 6,3 (60,60).

(5) In Ps 7, n. 16 (55,105), und: Αὕτη μεγίστη ἡμῖν ἀντίδοσις, τὸ διὰ Θ. ἀποθανεῖν: *ebd.*

(6) *Ebd.*, Sp. 106. — Die Unsichtbarkeit Gottes ist kein Hindernis für die Liebe: In Ps 41, n. 3 (55,159).

(ἀρχῆς) und Herrlichkeit (δόξης) nicht verachten, verlange, sie möchten um Christi willen das himmlische Reich verachten.

Gleichwohl haben jene großen und edlen Männer einen solchen Grad der Liebe erreicht. Höre nur, wie Petrus für ihn entflammt ist (περικαίεται) und ihn höher schätzt (προτιθείς) als Seele und Leben und alles. Als er ihn verleugnet hat, da ist er betrübt, nicht der Strafe wegen, sondern weil er ihn, den innig Geliebten (ποθούμενον), verleugnet hat. Das war für ihn bitterer als jede Strafe. Und alle diese Beweise seiner Liebe gab er, bevor er die Gnade des Hl. Geistes empfangen, und diese Gesinnung kommt in seinem Reden beständig zum Ausdruck (συνεχῶς ἐπέκειτο): *Wohin gehst du?* Und vorher: *Zu wem sollen wir gehen?* (*Jo* 13,36; 6,69). Und wiederum: *Ich will dir folgen, wohin du auch gehst* (*Mt* 8,19).

Jesus war seinen Aposteln eben alles, und nicht einmal der Himmel mit seiner Herrlichkeit galt ihnen soviel wie ihr Geliebter (πρὸ τοῦ ποθουμένου ἦγον). Denn du bist mir alles das, sagten sie. Und was Wunder, daß Petrus so gesinnt war (οὕτω διέκειτο)? Höre nur, was auch der Prophet spricht: *Wen hätte ich denn im Himmel? Und bin ich bei dir, so ersehne ich nichts mehr auf Erden* (*Ps* 73,25). Mit anderen Worten: Weder droben [im Himmel] noch hier unten [auf der Erde] verlange ich (ἐφίεμαι) nach etwas anderem als nach dir.

Das nenne ich Liebe (ἔρως), das nenne ich Freundschaft (φιλία). Wenn wir einmal so lieben (φιλήσωμεν), dann gilt uns weder das Gegenwärtige etwas noch das Zukünftige im Vergleich zu dem Gegenstand unserer Liebe (φίλτρον) » (¹).

Oder nehmen wir die Beschreibung der Liebe des hl. Paulus zu Christus (*Röm* 8,38f.) zur Hand, in der besonders das Ekstatische stark betont wird: Paulus wollte

« nur das Übermaß der Liebe ausdrücken, die er zu Christus hatte. Er liebte Christus nämlich nicht wegen der von ihm zu erwartenden Gaben, sondern er liebte diese wegen Christus, und nur eines schwebte ihm als etwas Entsetzliches vor Augen, nur eines fürchtete er, nämlich, daß er seine Liebe verlieren könnte. Das war ihm entsetzlicher als die Hölle selbst, wie andererseits das Verbleiben in dieser Liebe ihm begehrens-

(¹) In Rom h. 5,7 (60,431f.); Übersetzung von J. JATSCH, *BKV*, Bd. 5, München 1922, S. 80 f. — Der ausgelassene Teil des letzten Satzes — wieder ganz Chrys.! — lautet: « und wir gewinnen daher den Himmel im Genuß seiner Liebe »! J. JATSCH hob das ἐντεῦθεν vor καρπωσόμεθα nicht hervor. — Von Job wird gesagt, daß er « nicht des irdischen Besitzes wegen dankbar » war, ἀλλὰ διὰ τὴν πολλὴν περὶ τὸν Θ. ἀγάπην in Rom h. 2,1 (60,401). J. JATSCH übersetzte mit « aus reiner Liebe zu Gott » (S. 20).

werter vorkam als das Himmelreich. (...) Wie ein guter, edler und liebevoller Sohn sucht er einzig und allein das Beisammensein (συνουσίαν) mit seinem Vater und setzt dem alles andere nach. Eigentlich, er tut noch mehr als ein solcher Sohn. Er schätzt den Vater nicht bloß so hoch ein wie das, was er von ihm hat (οὐ γὰρ ὁμοῦ καὶ τὸν πατέρα καὶ τὰ αὐτοῦ τιμᾷ), sondern wenn für ihn sein Vater in Betracht kommt, achtet er das letztere für nichts und möchte lieber in Qual und Not an seiner Seite leben (εἶναι μετ'αὐτοῦ), als getrennt von ihm ein gemächliches Leben führen (χωριζόμενος αὐτοῦ τρυφᾶν)» [1].

Noch auf andere Weise versucht Chrysostomus die Haltung der äußersten Selbstlosigkeit des Menschen und damit dessen Anerkennen der absoluten Vorrangstellung Gottes auszudrücken.

So etwa einfach mit τὰ κατὰ Θ. in Eph h. 24,3 (62,172). — Oder διὰ Θ. in Ps 7, n. 16 (55,105); in Ps 41, n. 3 (55,159); in Mt h. 16,11 (57,253-254); διὰ τὸν Θ. ποιεῖν in Philip h. 4,4 (62,210); ὅτι χρὴ διὰ τ. Θ. τοῦτο μὴ π. in Hebr. h. 30,3 (63,212). — Man solle das τῷ Θ. φίλων suchen und ἀρέσαι Θεῷ ad Stelech. 2,6 (47,420); « Der Mensch wurde ja geschaffen, ἵνα ἀρέσῃ τῷ φιλανθρώπῳ Θ.»: In Ps 144, n. 1 (55,465); de laudibus Pauli 2 (50,480); wir sollen mitleidig und barmherzig werden, ἵνα οὕτως εὐαρεστήσωμεν τῷ Θ. in 1 Thes h. 9,5 (62,454); ad Stelech. 2,7 (47,422). Zu ἀρέσκω und εὐαρεστέω: W. FOERSTER, *ThW* 1,455ff.

Vor allem tut er dies aber, wenn er sagt, an die Christen ergehe die Aufforderung: τὸ μὴ μόνον ποιῆσαί τι χρηστὸν βούλεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ Θεῷ δοκοῦν in 2 Thes h. 4,2 (62,489); ὡς τῷ Θ. δοκεῖ in Ps 7, n. 3 (55,84); ἅπερ αὐτὸς δοκιμάσει in Gen h. 30,5 (53,281); die Dinge nicht nach ihrer äußeren Erscheinung zu beurteilen, ἀλλὰ πρὸς τὰ δοκοῦντα τῷ Δεσπότῃ in Gen h. 30,5 (53,281). Auch διὰ τὸ τῷ Θ. δοκοῦν in Jo h. 77,4 (59,418); h. 84,3 (59,458); κατὰ τὸ τῷ Θ. δ. in Col h. 3,5 (62,324) und — negativ — παρὰ τῷ Θ. δ. in 1Cor 25,4 (61,212).

Der Christ sollte darnach streben, sich der Erwartung Gottes anzugleichen und im letzten nur das zu suchen, was Gott als gut ansieht. Der lateinische Übersetzer gibt es ständig mit *Deo placitum* wieder, also « das Gottgefallen».

Zu dieser Haltung Gott gegenüber sollte uns die Betrachtung des Übermaßes seiner Wohltaten an uns und zugleich die Befürchtung verhelfen, etwa als undankbar vor einem solchen Freunde und Wohltäter zu stehen [2], ja tierartig gefühllos (θηριωδίας) dem gegen-

[1] In Rom h. 15,5 (60,546f.). Übersetzung von J. JATSCH, *BKV*, Bd. 6, München 1923, S. 14f.

[2] In 1Cor h. 7,6 (61,62); in Ps 47, n. 1 (55,217).

über zu sein, der « nichts unterlassen » und « alles ins Werk gesetzt hat », « um von uns geliebt zu werden », der « uns auf jede Weise an sich zu ziehen suchte », « uns nachgegangen ist und uns, die Fliehenden, festgehalten hat », alles « nach Art glühender Liebhaber » (1).

So soll der Mensch Gott also lieben, weil ihn die Dankbarkeit für die ihm von Gott erwiesene Menschenfreundlichkeit dazu verpflichtet. Das ist jedoch noch nicht *die* Haltung. Es gibt darüber hinaus noch eine andere, die zwar in der Dankbarkeit wurzeln kann, dann aber nicht nur über das sie auslösende Motiv, sondern gewissermaßen über sich selbst hinauswächst oder wenigstens hinauszuwachsen versucht. Und diesen Versuch, von einer bloßen Dankbarkeitsliebe zu einer vollkommeneren Liebe zu finden, sehen wir nun im folgenden.

Chrysostomus spricht über den *Psalm* 145,2: *An allen Tagen will ich dich preisen* (εὐλογήσω), *deinen Namen will ich loben* (αἰνέσω) *in Ewigkeit* und sagt, das sei es vor allem, was man von einer gottesfürchtigen Seele erwarte, daß sie, von den irdischen Dingen losgelöst, den Hymnen geweiht sei. Es wäre nicht nur schändlich (αἰσχρόν), sondern auch widersinnig (ἄτοπον), würde der Mensch, dieses λογικόν und τῶν ὁρωμένων ἁπάντων τιμιώτερον Wesen, im Rühmen Gottes hinter der Schöpfung zurückbleiben. Es heißt doch: *Die Himmel rühmen die Herrlichkeit* (δόξαν) *Gottes* (*Ps* 19,2f.). So können wir sehen, wie der Psalmist in vorbildlicher Weise διὰ παντὸς τοῦ βίου αἶνον ἀνέφερε τῷ Θ., τὸν διὰ τῶν ῥημάτων, τὸν διὰ τῶν πραγμάτων.

Warum also soll man es tun? Zuerst wohl — es sei noch einmal gesagt — weil wir Gott vieles *schulden*. Wollte nämlich jemand alles davon

> « aufzählen, würde er in ein unermeßliches Meer von Wohltaten stürzen und sehen, wieviel er dem menschenfreundlichen Gott verdankt (πόσων ἐστὶν ὑπεύθυνος τῷ φιλανθρώπῳ Θ.). Aber nicht nur deswegen — sondern auch wegen der Größe der Herrlichkeit, wegen des unversehrten Wesens Gottes (διὰ τὸ μεγαλεῖον τῆς δόξης αὐτοῦ, διὰ τὴν ἀκήρατον οὐσίαν) schulden wir ihm Lob und Preis und immerwährende Danksagung, Verehrung und unablässigen Dienst ».

(1) ὥσπερ οἱ σφοδροὶ τῶν ἐραστῶν τῶν καταφρονουμένων in Rom h. 5,6f. (60,430f.).

Dasselbe meinte schon der « Prophet » (*Ps* 145,3), als er ausrief: *Groß ist Jahwe und gar würdig des Lobes, unergründlich ist seine Größe* (¹).

Chrysostomus geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er zwar sagt, der Psalmist weise mit den Worten: *Lobet alle den Namen Jahwes, denn sein Name allein ist erhaben* (*Ps* 148,13f.), auf dessen Fürsorge (κηδεμονίαν), Herrlichkeit (δόξαν) und Majestät (μεγαλωσύνην) hin, um unsere Pflicht zur Verherrlichung Gottes zu begründen, aber sogleich hinzufügt, daß man « Gott nicht nur derentwegen loben » müsse — der Ausschluß der κηδεμονία, einer Rücksicht auf den Vorteil des Menschen, ist uns leicht verständlich; nicht so leicht aber der des folgenden — « sondern auch abgesehen von diesen. Nämlich auch vor diesen und ohne diese gebühre ihm τὸ ὕψος καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ παρὰ πάντων εὐχαριστία » (²).

Wir können nun erahnen, wohin es Chrysostomus innerlich drängt: er möchte den Menschen dazu bringen, in seiner Beziehung zu Gott sich selbst völlig außer acht zu lassen. Mehr noch! Auch die sich nach außen hin offenbarende Majestät des göttlichen Wesens soll für ihn nicht mehr bestimmend sein. Er soll immer von neuem versuchen, selbst über sie hinauszugelangen, etwa, indem er Gott nur um Gottes willen liebt — oder vielleicht müßten wir eher sagen: lobt — denn es ist nicht leicht, mit Sicherheit festzustellen, ob Chrysostomus der Liebe oder dem Lob den Vorrang gibt; die Grenzen sind fließend. Wenigstens aus den oben angeführten Stellen geht hervor, daß die Liebe letztlich im Lob mündet oder selbst schon Lob ist.

(¹) In Ps 144, n. 1 (55,465). — Δοξάζειν αὐτὸν δεῖ, καὶ αἰνεῖν ... διὰ τὸ μέγεθος τῆς οὐσίας τὸ ἄπειρον τοῦτο καὶ ἀκατάληπτον in Ps 47, n. 1 (55,216f.). — Der *Ps* 138,2: *Und preisen will ich deinen heiligen Namen ob deiner Güte und Treue. Denn deine Verheißung hat deinen Ruhm übertroffen,* wird folgend erklärt: "Ο λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· Οὐ διὰ τὰς εὐεργεσίας εὐχαριστήσω μόνον, ἀλλὰ καὶ δι' αὐτὴν τὴν δόξαν τὴν ἄφατον, καὶ τὴν μεγαλωσύνην τὴν ἄπειρον, καὶ τὴν φύσιν τὴν ἄῤῥητον in Ps 137, n. 1 (55, 408). Alles menschliche Tun ῥίζαν καὶ ὑπόθεσιν ταύτην ἐχέτω τὸ εἰς δόξαν Θεοῦ συντείνειν *Catéchèse* VI,8,8ff. (*SC* 50*bis*, 219, 220¹). In Ps 41, n. 3 (55,160) wird gesagt, daß im Menschen ein Dreifaches (auch jedes für sich allein) die Liebe zu wecken (ἐμποιεῖν φίλτρον) vermag, nämlich die εὐμορφία σώματος, die εὐεργεσίας μέγεθος und τὸ φιλεῖσθαι παρ' αὐτοῦ. Diese drei finden wir μεθ' ὑπερβολῆς in Gott vereint. — Zu δόξα: : G. KITTEL – G. VON RAD, *ThW* 2,236ff.

(²) In Ps 148, n. 5 (55,492).

Es wäre zunächst also Lob aus reinem « Gottgefallen »; aber selbst das scheint Chrysostomus noch unbefriedigt zu lassen. Aus seinem Verständnis von *Röm* 9,3 ersehen wir, in welche Richtung er strebt.

C. Paulus: *Röm* 9,3

Wenn Chrysostomus seine Zuhörer anspornen will, Christus zu lieben, ὡς φιλεῖν χρή, weist er immer wieder auf das Maß (μέτρον) der Liebe hin, das die « großen und edlen Männer » erreicht haben: wie Petrus (Vgl. *Jo* 13,36; 6,68; *Mt* 8,19) oder etwa der « Prophet » (*Ps* 73,25) (1).

Vor allem lädt uns Chrysostomus aber ein, nachzuspüren, wie wohl Paulus « eingestellt », « gestimmt (διακεῖσθαι)» gewesen sein mag. Eine gute Gelegenheit hiezu bietet ihm *Röm* 9,3: *Ich selbst wünschte, verflucht, von Christus getrennt zu sein – zum Besten meiner Brüder.*

Die hier ausgewerteten Stellen sind: De compunctione, ad Demetr. 1,7f. (47,405f.); ad Stag. 3,11 (47,488); de laudibus Pauli 1 (50,475. 477f.); 2 (50,479ff.); in Rom h. 15,5f. (60,546f.); h. 16,1-3 (60,549-553); vgl. *À Théodore, Traité* 11,82ff. (*SC 117*,142ff.) und K. H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf [2]1959, S. 327ff. — Der Einfachheit halber führen wir im folgenden die Stellen in reduzierter Form im Text selbst an.

1. Steigerung von *Röm* 8,38

Chrys. setzt die Stelle *Röm* 9,3 zu *Röm* 8,35.38f. in Beziehung: 47,405f.; 50,475.478. (Schelkle, 327). Jene ist deren Fortsetzung und Steigerung. Wenn in *Röm* 8,38f. gesagt wurde, daß nichts Paulus von der Liebe Gottes zu scheiden vermöge, er sich jedoch in *Röm* 9,3 bereit erklärt, von Christus getrennt zu sein, darf daraus nicht gefolgert werden, daß er « anderen Sinnes geworden » sei oder seine « frühere Liebe aufgegeben » habe. Im Gegenteil: seine Liebe hat sich « noch gesteigert (ἐπέτεινα τὸν πόθον) »: 60,549.

(1) Chrys. pflegt mit diesem Terminus die von Gott inspirierten Männer beider Testamente zu bezeichnen: In Rom h. 5,7 (60,431f.). Vgl. den Text oben S. 386f.

Kann man schon bei der Erklärung von *Röm* 8,38f. den Eindruck gewinnen, Chrys. habe « Großes, die menschliche Natur geradezu Übersteigendes (ὑπερφυῆ) von der Liebe des hl. Paulus zu Christus gesagt », so « überragt » *Röm* 9,3 jene [Stelle] noch bei weitem — um « soviel, wie das Wort des Apostels » jenes des Chrys.: 60,547, h. 16.

Chrys. gibt zu, daß Paulus selbst befürchtet habe, mit dieser Aussage bei « vielen seiner Zuhörer auf Unglauben zu stoßen ». Es ist dies nämlich wirklich etwas, « was manchem unglaublich (ἀπιστούμενον) vorkommen könnte »: H. 16,60,548, vielen ἀσαφές oder ἄπιστον scheinen: 47,405, n. 8; αἰνίγματι τὸ πρᾶγμα ἔοικε 60,549; es ist eine ὑπερβολή 60,547, ὑπ. τῆς ἀγάπης 60,549, etwas schwer Faßbares: 60,551, n. 2. Hier handelt es sich um ein ganzes Meer, um eine unfaßbare Flamme der Liebe, für die man keinen entsprechenden (ἄξιον) Vergleich findet. « Denn es gibt kein Meer, das so unermeßlich, keine Flamme, die so hellglühend (σφοδροτέρα) wäre wie diese Liebe. Kein menschliches Wort vermag sie ganz auszudrücken, allein wer sie in vollkommenstem Maße besitzt, kennt sie »: 60,552.

2. Optativ

Auch der von Chrys. verwendete Schrifttext hat ηὐχόμην 47,488, n. 11; h. 16, 60,548f. 552, dessen genauer Sinn nicht *optabam* (wie *Vg.*) ist, sondern *optarem*: ich wünschte. Im klassischen Griechisch müßte es wohl mit ἄν sein, um dem *Imperativ* die Bedeutung eines *Optativs* zu geben. In der *Koinè* ist das jedoch nicht notwendig (Vgl. *Gal* 4,20). In der *Vg.* klingt es wie ein positiver Wunsch, was dann allerdings eine theologische Schwierigkeit mit sich bringt, die bei der Optativform nicht zu Tage träte. M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Paris 1950, S. 225f.

Aber nicht nur aus dem verwendeten Schrifttext selbst, sondern auch aus dessen Erklärung geht hervor, daß sich Chrys. des Optativsinnes voll bewußt war. Denn er sagt ausdrücklich, daß Paulus bereit gewesen sei, der Hölle anheimzufallen und des Himmels verlustig zu gehen, εἴ γε ἀμφότερα ταῦτα προὔκειτο, also: « wenn ihm beides [zur Wahl] vorgelegt worden wäre »: 60,546. Dann: ἕλοιτο ἄν im Sinne von *mallet*: 60,547, n. 5; κατεδεξάμην ἄν, — ἂν ἐξέπιπτον, — πάντα ὑπέμεινα ἄν, wie auch εἴ γε ἦν χωρισθῆναι 60,551, n. 2; εἴ γε προέκειτο 47,405, ἂν δέῃ: so βασιλείας

ἐκπεσεῖν, wie auch εἰς γέενναν ἐμπεσεῖν 47,406, n. 8; *ebd.* zweimal ἄν und einmal δέῃ. Wenn er dann doch (im Sinne von *Vg.*) auch Wendungen wie ὅτι χωρισθῆναι ἐβούλετο 60,549; 50,481, ἐβούλετο, ἐβουλήθη 60,550, n. 2 und ἐπιθυμοῦντα ἀνάθεμα γενέσθαι 60,549 hat, handelt es sich um einen lapsus im Schwung des Vortrages, weil der Redner für einen Augenblick vergaß, daß er eigentlich von einer Hypothese ausging. Ganz unmißverständlich ist es aber, wenn es heißt, daß Paulus in seiner Rede alles, auch τὰ μηδέποτε συμβησόμενα, eingeschlossen habe und daß er τὰ μηδόλως ἐκβησόμενά ποτε ὑποτίθεται τῷ λόγῳ, wie übrigens auch « das Nicht-Existierende (οὐχ ὑφεστῶτα) », worunter die κτίσις ἑτέρα von *Röm* 8,39 zu verstehen ist: 47,406. Nicht anders als im Sinne der heutigen Exegese drückt auch nach Chrys. *Röm* 9,3 letztlich « einen zweifellos ernst gemeinten, aber unrealisierbaren Wunsch aus, kein Gelübde und Angebot »: E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen 1973, S. 246.

3. Der Sinn des ἀνάθεμα

Wie erklärt nun Chrys. das ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ? Er sagt uns, sich auf *1Kor* 16,22 berufend, ganz deutlich: « Anathema sein » bedeutet *Ausgeschiedenwerden, Absonderung, Trennung von* [der Gemeinschaft mit] Christus: ἀποχωρίζω, χωρισμός, ἀλλοτρίωσις, ἀποτέμνω, πορρωτάτω ἀπάγω, ἀπορρήγνυμι 60,549; es ist das ein Aufgeben des συνεῖναι τῷ Χριστῷ 47,405; ein Ausgeschlossensein τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν χοροῦ, oder τῆς ἀπολαύσεως ἐκείνης καὶ τῆς δόξης 60,551, n. 2; ein ἐκπεσεῖν τῆς ἄνω δόξης 50,481, τῆς δόξης ἐκείνης τῆς ἀπορρήτου 60,551, n. 2, βασιλείας 47,406; 60,551, n. 2; eine wahrhaft ἄφατος ἔκπτωσις 47,406 und ein χωρισμός, μεθ' ὃν ἕτερον οὐκ ἔστιν εὑρεῖν 60,549.

Noch mehr: es bedeutet auch ein εἰς γέενναν ἐμπεσεῖν 47,406. 488; 60,546, d.h., das Leid der in der Hölle Gequälten auf sich zu nehmen, τὰς ἀθανάτους κολάσεις ἐκείνας ὑπενεγκεῖν 47,405, πάντα δεινά zu ertragen 60,551, n. 2. Vgl. *À Théodore, Traité* 11,82ff. (*SC 117*,142ff.). — Nach Käsemann ist bei Paulus « nicht an jenseitige Vergeltungsqualen (Lietzmann) oder eschatologisches Gericht (Michel), schon überhaupt nicht an zeitweilige Trennung (Zahn; richtig Gaugler) zu denken ».

4. Das Motiv

Warum eigentlich « wünschte » Paulus, Anathema zu sein? Chrys. selbst übersah die hier entstehende Schwierigkeit nicht. Er mußte ja um die Unerfüllbarkeit dieses Wunsches wissen, « denn Gottes heilige Gerechtigkeit verbietet solchen Tausch » (P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1959, S. 89). So sagt Chrys. denn auch, daß jener, der wegen der Deutungen von *Röm* 9,3 verwirrt sein sollte, weil er sie als unbefriedigend empfinde (ἅτε ἀσθενέστερα ὄντα), eben nicht am Wortlaut hängen bleiben dürfe, sondern vielmehr die Sache — τὸ πρᾶγμα — an sich bedenken müsse. Das bedeutet aber in unserem Falle, daß man nicht allein die Tatsache, « daß er getrennt sein wollte », erwägen solle, « sondern auch den Grund (αἰτίαν), aus dem er es wollte ». Denn es ist hier so wie in einigen anderen Fällen, z.B. dem der Beschneidung, die Paulus (noch nach seiner Bekehrung) beibehielt: auch dort οὐ τῷ γενομένῳ προσέχομεν, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ καὶ τῇ αἰτίᾳ τοῦ γενομένου. Nur dadurch wird er nicht zum Anwalt des Judentums gestempelt, und nur dadurch zweifelt man auch nicht an der Aufrichtigkeit seiner Anhängerschaft (an Christus). Bei jedem Geschehen muß man sich davor hüten, allein τὸ γενόμενον an sich zu beurteilen, sondern soll auch nach der γνώμη, αἰτία fragen. Tun wir dies nicht, werden wir einen Elias Menschenmörder, einen Abraham sogar Kindesmörder nennen, Phinees und Petrus des Mordes zeihen. Befolgt man diese Regel (κανόνα) nicht, wird man selbst von Gott viel Widersinniges argwöhnen (πολλὰ ἄτοπα ὑποπτεύσει). « Damit wir also nicht in diesen Fehler verfallen, sollen wir uns immer erst die Ursache (αἰτίαν), die Absicht (γνώμην), die Zeit (καιρόν) und alles, was eine Handlung rechtfertigt, vor Augen führen und erst dann die Handlung selbst untersuchen. »

So müssen wir es auch Paulus gegenüber halten. Hören wir also, daß er Anathema zu sein bereit war, sollen wir uns nicht beunruhigen, sondern zuerst den Grund zu erfahren suchen, warum er es wollte, und wir werden ihn (dann) gerade deswegen noch mehr preisen. Und was ist nun hier die αἰτία? Die Stelle 60,549 sagt es uns:

a) *Das Heil der Juden.* Da ihm das Christus-nicht-annehmen-Wollen von seiten der Juden unerträglicher als die Qualen der Hölle erschien: 47,488; 50,481 (mit Hinweis auf *Röm* 9,3), war es ihm sogar « willkommener », Anathema von Christus zu

sein, « als die Israeliten im Unglauben zu sehen ». Er « wünschte » es also, um die Juden (für Christus) « gewinnen zu können »: προσαγαγέσθαι 47,488; ἵνα σωθῶσιν 50,481; ὑπὲρ τοῦ πιστεῦσαι ἑτέρους 60,550, n. 2. So sieht es auch die moderne Exegese: Paulus « würde für seine jüdischen Volksgenossen gerne das größte Opfer bringen». Er weiß sich mit ihnen so « verbunden, daß er gerne das Furchtbarste, die Verbannung aus der Gemeinschaft mit Christus, auf sich nähme, wenn er durch ein solches Opfer sein Volk in diese Gemeinschaft hineinretten könnte »: « wahrhaftiger Ausdruck eines Willens zur Stellvertretung, der echter Liebe selbstverständlich ist » (Althaus).

b) *Die Ehre bzw. das Wort Gottes.* Chrys. bleibt jedoch nicht dabei stehen: Das Heil seiner Volksgenossen liege Paulus zwar aufrichtig am Herzen — daß « völkisches Empfinden mitschwingt, sagt Paulus nachdrücklich » (Käsemann, 245) — aber es stelle nicht den formellen, entscheidenden Grund seiner Opferbereitschaft dar. Was Paulus letztlich bewege, seien nicht die Stammesgenossen, sondern sei seine persönliche Liebe zu Gott — Christus. Das sei das einzig direkt Gemeinte. Die Glaubenssituation der Juden biete nur eine Gelegenheit, die Liebe des Paulus zu Gott — zu Christus — in ihrer ganzen Tiefe zum Ausdruck kommen zu lassen. Es gibt für diese Deutung eine Überfülle von Beweisstellen. Paulus wollte seine Grundgesinnung zeigen: ὅπερ ἤθελε καὶ ἐπεθύμει 50,478; εἰς παράστασιν τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ζήλου *ebd.*; er verachtete alles, weil er nur eines suchte: τοῦ Ἰησοῦ τὴν ἀγ. 50.475; προετίμησε τοῦ Δ. τὴν ἀγ. 50,481; τῆς τοῦ Παύλου περὶ τὸν Χριστὸν ἀγάπης 60,547, h. 16; δι' ἀγ. 60,551, n. 2; [ὑπερβολὴν] τῆς ἀγ. 60,549; nur eines befürchtete Paulus: τὸ μὴ τῆς ἀγ. ἐκείνης ἐκπεσεῖν 60,546.

Andere Umschreibungen: διὰ τῆς πρὸς ἐκεῖνον εὔνοιαν 60,547, n. 6; ἐπειδὴ σφόδρα αὐτὸν φιλῶ, bin ich bereit, mich auch von ihm zu trennen: 60,549. Paulus habe in *Röm* 9,3 so gesprochen, damit er τὸ περὶ τὸν Χριστὸν φίλτρον zeige: 60,553; 60,552, n. 3; der Grund seiner Bereitschaft zur Trennung war αὐτὸς ὁ ποθούμενος Ἰησοῦς 60,549; διὰ τὸν πόθον αὐτοῦ 60,546; 47,405.

Oder es wird einfach gesagt, διὰ τὸν Χριστὸν ἔλεγεν ἅπερ ἔλεγεν 60,552, n. 3; διὰ τὸν Χρ. 60,546, n. 5; 60,547, n. 6; 60,550, n. 2; 47,405. 406; ἕνεκεν τοῦ Χρ. 47,405.

Es ist dies alles ein Ausdruck des Liebeseifers (σφοδρότητος) Pauli: 60,551, n. 2, der mit diesen Worten μεθ' ὑπερβολῆς ἁπάσης τὸ

φίλτρον, das er zu Christus hatte, kundtun wollte, weil er Christus eben nicht wegen τὰ τοῦ Χριστοῦ liebte, sondern δι' αὐτὸν τὰ ἐκείνου 60,546. Oder, wenn die Liebe zum Vater gemeint ist: Nicht genug damit, daß er (Paulus) nicht ὁμοῦ καὶ τὸν πατέρα καὶ τὰ αὐτοῦ τιμᾷ, sondern er achtet, wenn es um den Vater geht, alles, was von diesem kommt, für nichts (οὐδὲν ἡγεῖται) und möchte lieber (ἕλοιτο ἄν) in Strafe und Not bei ihm (μετ' αὐτοῦ) sein, als getrennt von ihm ein behagliches Leben führen (χωριζόμενος αὐτοῦ τρυφᾶν): 60,547. Das Folgende wird — gleich einem Selbstgespräch — Paulus in den Mund gelegt: « Der ich meinen Heiland so sehr liebe (ποθήσας), daß ich diese Liebe zu ihm allem vorziehe (προτιμῆσαι), daß ich in einem fort von Liebe zu ihm brenne (καιόμενος), der ich in dieser Liebe alles andere hintansetze (πάντα δεύτερα εἶναι νομίζων τοῦ φίλτρου τοῦ πρὸς αὐτόν). » Es war ihm ja nicht bloß darum zu tun, von Christus geliebt zu werden (φιλεῖσθαι), sondern ihn auch seinerseits innig zu lieben (σφόδρα φιλεῖν αὐτόν). Ja, gerade das war sein Hauptanliegen; das allein hatte er im Sinn, dafür ertrug er gerne alles; dieser hehren Liebe genugzutun (τὸν καλὸν τοῦτον ἐμπλῆσαι ἔρωτα) war sein einziges Ziel bei allem: 60,552.

Auch die δόξα des « Herrn » wird mitunter als Grund des « *ich wünschte* » angegeben: Paulus habe in *Röm* 9,3 ὑπὲρ τῆς τοῦ Δ. δόξης gesprochen: 50,477; καθαρῶς διὰ τὴν τοῦ Χρ. δ. τοῦτο ποιῶν 60,550, n. 2. Sein ganzer Schmerz ist nämlich daraus zu erklären: ὑπὲρ τῆς δ. ἀλγῶν τοῦ Θ. *ebd.*

c) *Verbindung beider Elemente.* Wir sagten, daß Chrys. in *Röm* 9,3 wohl auch eine Manifestation der Opferbereitschaft (also Liebe) des hl. Paulus gegenüber seinen jüdischen Volksgenossen erblicke, daß er diese Stelle jedoch unmittelbarer als einen Ausdruck des Seins des hl. Paulus zu Gott — der Liebe zu ihm und des Eifers für seine Ehre — deute. Chrys. selbst erklärt uns das Zueinander der beiden Aspekte, indem er sie verbindet und einander zuordnet.

Den Juden widerfuhr nämlich gerade das Gegenteil der an sie ergangenen Verheißungen. « Sie gingen aller Güter verlustig. Das schmerzt mich (κόπτομαι), wollte Paulus sagen. So würde ich das auf mich nehmen, damit man meinen Herrn nicht weiter lästert, damit ich nicht weiter Reden anhören muß wie folgende: Das Ganze ist ja ein Theater (σκηνή) geworden! Den einen hat er das Versprechen gegeben, den anderen hat er es erfüllt... Wo ist da das Walten einer Vorsehung zu erkennen (ποῦ ταῦτα προνοίας)?

Damit man also, will er sagen, nicht so über meinen Herrn spricht — wenn es auch mit Unrecht geschieht — möchte ich gerne auf das Himmelreich und seine unaussprechliche Herrlichkeit verzichten und alle Übel ertragen; mein größter Trost (παραμυθία) wäre es, keine Lästerungen mehr gegen den hören zu müssen, den ich so sehr liebe »: 60,551. Oder ein wenig vorher: « Aus Schmerz darüber, daß Gottes Ehre dadurch Abbruch geschähe, wünschte er [im Sinne von: würde er wünschen], Anathema zu sein, wenn es dadurch ermöglicht würde, daß jene zum Heil gelangten, solche Gotteslästerung aufhörte (τὴν βλασφημίαν ταύτην καταλυθῆναι), und es nicht den Anschein hätte, als sei Gott gegen die Nachkommen jener, denen diese glänzenden Verheißungen (nl. *Röm* 9,4) gemacht wurden, wortbrüchig geworden (ἠπατηκέναι). Damit man ersehen könnte, wie sehr es ihn schmerzte, daß die Verheißungen Gottes an Abraham: *Dir will ich dieses Land geben und deiner Nachkommenschaft* [*Gen* 12,7] nicht als erfüllt gälten (τὴν ὑπόσχεσιν τοῦ Θεοῦ διαπίπτειν), sprach der Apostel jenen Wunsch aus (ηὔχετο). — Nach diesen Worten fährt er fort: *Nicht als ob Gottes Wort hinfällig geworden wäre* (9,6). Damit bringt Paulus zum Ausdruck, daß er alles ertragen wolle um des Wortes Gottes willen (διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ὑπομεῖναι ἠνείχετο)»: 60,550, n. 2.

Die Ausleger fanden in *Röm* 9,3 « eine Analogie zu *Ex* 32,32 »: *Dennoch, wenn du ihm nun seine Sünden vergibst... Wenn nicht, dann lösche mich doch aus diesem Buch, das du geschrieben hast*: Käsemann, 246; Lagrange, 225; Althaus, 89. Chrys. spielt in diesem Kontext zwar nicht direkt auf *Ex* 32,32, wohl aber auf *Deut* 9,28 an, von wo wir dann — auf dem Umweg über *Ex* 32,12 — doch zu 32,32 geführt werden, und liefert uns dadurch nicht nur den Beweis, daß er bei dieser paulinischen *suppositio impossibilis* auch an (jene von) Moses dachte, sondern bekräftigt nur noch mehr seine These, Paulus sei bei *Röm* 9,3 nicht so sehr von der Liebe zu seinem Stamme geleitet worden, als vielmehr von der Liebe zu Gott, vom Eifer für seine δόξα oder auch sein « Wort ».

Chrys. stellt sich nämlich die Frage, ob die Tatsache, daß Paulus für den Glauben der Juden Anathema zu sein wünschte, doch nicht eher ein Beweis dafür sei, daß er es eben nicht wegen Christus, sondern wegen seiner Stammesgenossen wollte, sonst hätte er nämlich die Heiden nicht unerwähnt lassen dürfen. Diesen Einwand können wir dadurch entkräften, daß wir eine Parallele zu Moses ziehen. Denn « in ähnlicher Weise trat auch Moses bei

Gott scheinbar als Fürsprecher für die Juden ein, in Wirklichkeit handelte auch er aus Sorge um die Ehre (δόξης) Gottes. *Sonst könnten (die Bewohner) des Landes, aus welchem du uns herausgeführt hast, sprechen: 'Weil Jahwe sie nicht in das Land zu bringen vermochte, welches er ihnen zugesagt hatte, und weil er sie haßte, hat er sie weggeführt, um sie in der Wüste sterben zu lassen!'* » (*Dt* 9,28: eine Anspielung auf *Ex* 32,12).

Es ging beiden, Moses wie Paulus, um den Beweis. daß Gott nicht treulos ist. « Das alles aber konnte er [Paulus] nicht von den Heiden sagen », denen eben « keine solchen Verheißungen gemacht wurden », und so konnte es ihretwegen auch keine « Lästerung Gottes » geben, die zu verhindern, Paulus sich hätte einsetzen müssen. Hätte sich nämlich Paulus auch um (des Glaubens) der Heiden willen gewünscht, (Anathema zu sein), wäre gerade nicht so klar zum Ausdruck gekommen, daß er es einzig und allein wegen Christus tat — διὰ τὸν Χριστὸν μόνον 60,550.

Warum sagte Paulus denn nicht einfach « seinetwegen » (d. h. Christus wegen), sondern « zum Besten meiner Brüder »? Auf eine feinfühlige, von Chrys. an sich selbst gerichtete Frage eine feinfühlige Antwort, mit der er nicht nur die Liebe Pauli, sondern auch dessen Demut (eine von Chrys. immer so sehr betonte Haltung) hervorheben kann. « Er will nicht den Anschein erwecken (φανῆναι), als habe er etwas Großes gesagt und Christus damit einen Gefallen erwiesen (τῷ Χριστῷ τοῦτο χαριζόμενος *hoc in Christi gratiam faciens apparere*) »: 60,549f.

Bezüglich der Analogien zu *Röm* 9,3 möchten wir doch nicht darauf verzichten, auf Origenes hinzuweisen, der unter anderen biblischen Parallelen und Vorbildern (Schelkle, 328) Moses (*Ex* 32,31f.) anführt und die Äußerung Pauli aus der beispielhaften Gesinnung Christi, die er in *Mk* 8,34; *Gal* 3,13 und *Phil* 2,6f. überliefert findet — als für dessen Jünger selbstverständlich — ableitet: *Et ideo mihi videtur illa omnia praemisisse, quod nulla vi possit a Dei charitate divelli, ut cum se offert anathema pro fratribus suis, non lapsum ejus possibilem judices: sed sicut ille qui inseparabilis a Patre est per naturam, et immortalis in mortem venit, et in inferna descendit; ita et iste imitando magistrum, cum separari a Christi charitate non possit, a Christo anathema fiat pro fratribus suis, devotione utique, non praevaricatione*: Origenes, *In Rom* 1.7,13 (*PG* 14,1138f.).

5. Vorbehalt — vom Verzicht ausgeschlossen: die Liebe

Der Verzicht, zu dem Paulus bereit war, hatte nach Chrys. jedoch seine Grenzen. Er machte einen Vorbehalt. Damit findet die letzte Schwierigkeit — sollte noch eine vorhanden sein — ihre Lösung. Wohl war er — wenn es möglich gewesen wäre — gewillt, auch ausgeschlossen zu werden aus dem Chore Christi, jedoch nicht, geschieden zu sein « von seiner Liebe (τῆς ἀγάπης αὐτοῦ), das sei ferne; denn gerade aus Liebe wünschte er es ja (ἐπεὶ καὶ ταῦτα δι' ἀγάπην ἐποίει); wohl war er aber bereit, getrennt zu sein von jenem Genusse und jener Herrlichkeit (τῆς ἀπολαύσεως ἐκείνης καὶ τῆς δόξης)»: 60,551, n. 2.

Was unter dieser Trennung letztlich zu verstehen ist, geht gut aus einem dem Alltag entnommenen Beispiel hervor: Jene nämlich, die das Wort des hl. Paulus (*Röm* 9,3) nicht fassen können, brauchen nur zu bedenken, « daß viele Väter Ähnliches zugunsten ihrer Kinder auf sich genommen haben. Sie wählten freiwillig die Trennung (χωρισθῆναι), nur um ihre Kinder in einer angesehenen Stellung (εὐδοκιμοῦντας) zu sehen. Sie ziehen das Glück ihrer Kinder dem Behagen des Beisammenseins mit ihnen vor (τῆς συνουσίας αὐτῶν ἡδίω νομίζοντες εἶναι τὴν εὐδοκίμησιν τὴν ἐκείνων) »: 60,551.

Wir sagten schon, daß nach Chrys. *Röm* 9,3 im Lichte von *Röm* 8,35ff. gesehen werden müsse, wo Paulus ausdrücken wolle, « daß nichts ihn von dieser Liebe werde wegreißen können (ταύτης διασπάσαι με τῆς φιλίας) »: 47,406. Was er unbedingt erhalten haben will, worauf nie verzichtet werden kann und darf, ist eben die Liebe.

Aber die Liebe ist nicht etwas rein Emotionales, sondern beruht auf einem Werturteil und führt wieder zu einem Werturteil und zu einer Wertwahl. Versuchen andere Werte etwa sich zwischen den Liebenden und den erwählten Wert zu drängen, die den Liebenden an sich zu ziehen und so die Liebe selbst in Frage zu stellen drohen, so muß die Liebe — sofern sie echt ist — bereit sein zu einer Entscheidung und einem, dem erwählten Wert entsprechenden, mehr oder weniger großen und einschneidenden Verzicht. Chrys. hat gut gesehen, daß im Lieben ein προτιμᾶν eingeschlossen ist. Gerade darin zeigt sich der große Unterschied zwischen der Liebe Gottes zu uns und unserer Liebe zu ihm: wir behaupten, Gott zu lieben, und ziehen ihm dann doch Verschiedenes vor (προτιμῶμεν): Reich-

tum, Freundschaft, Bequemlichkeit, Ansehen, Ehre, also « die Befehle des Teufels den Gesetzen Christi » — weil wir eben *nicht* lieben; Gott hingegen zieht uns nichts vor (προτιμῶντος): 60,432, n. 5. Diesen Aspekt betont Chrys. besonders, wenn er mit Ausdrücken wie: θαυμάζω 60,546, ἡγέομαι 60,546.547.551, n. 2, τιμάω 60,547, n. 5, die er bei den Erörterungen über *Röm* 9,3 gebraucht, zu verstehen gibt, daß Paulus eigentlich ein Werturteil ausgesprochen oder eine Wahl getroffen habe. Wäre man vor die Entscheidung gestellt, zwischen der (Liebe zur) Person Christi (an sich) oder dem, was immer im Himmel oder auf der Erde sein mag, zu wählen (wobei man selbst die Verdammnis nicht scheuen sollte), dürfte es nach Chrys. nicht den geringsten Zweifel geben. So versteht er *Röm* 9,3. Wie Paulus sich aus Liebe zu Christus schon unzählige Male selbst geopfert hatte (κατέθυσεν) 50,475, so war er denn auch bereit, über alles Irdische hinaus, auch auf das, was es im Himmel gibt: 50,481, ja auch auf den Himmel selbst: 50,475, zu verzichten; er verließ alles (ἀφῆκεν) — und verachtete (ὑπερεῖδε) alles: 50,475.

Das συνεῖναι τῷ Χριστῷ war für Paulus das Kostbarste (τιμιώτερον), was es gab: 47,405, n. 7, während nichts ärger sein konnte als das Getrenntsein von ihm. Und doch war seine Liebe zu Christus so groß, daß selbst das « Des-Himmels-verlustig-Gehen-und-der-Hölle-verfallen-Sein » für ihn nichts « Furchtbares (φοβερόν) » mehr bedeutete: 47,406. « Christus » und den aus der Gemeinschaft mit ihm erwachsenden « Genuß » klar auseinanderhaltend: 60,551, n. 2, — war er bereit, dieses Genusses verlustig zu gehen, wenn es im Interesse Christi läge. Was bleiben muß — wir wiederholen es — ist: Christus und die Liebe zu ihm.

Chrys. versucht aber noch weiter zu gehen. Nicht genug damit, daß Paulus — nach ihm — eine solche, so verstandene Trennung von Christus *irgendwie* ertragen könnte; nein, sie wäre für ihn geradezu der größte Trost (μεγίστην ἁπάντων ἡγούμενος παραμυθίαν): 60,551; er würde diesen unaussprechlichen Absturz als etwas von dem Wünschenswertesten (ὡς ἕν τι τῶν εὐκταιοτάτων) willkommen heißen und mit großer Bereitwilligkeit (προθυμίας) hinnehmen: 47,405; ποθεινότερον 47,488. So ist es auch verständlich, wenn es heißt, Paulus habe das nicht nur ἁπλῶς gewollt, sondern « schrie (ἐβόα) gleichsam darnach »: 50,481, «begehrte es (ἐπιθυμοῦντα) »: 60,549, wobei von dem ursprünglichen Optativ unmerklich zu einem heftigen imperativischen Verlangen übergegangen wird.

« Das ist eben das Gesetz (ἔθος) der Liebenden (φιλούντων): Sie können ihre Liebe (ἔρωτα) nicht verbergen, sondern sie zeigen deren Flamme allen, damit ihre Seele zwischendurch im unablässigen Mitteilen von dem Übermaß der Liebe (τοῦ πόθου τὴν ὑπερβολήν) ausruhen kann (διαναπαύοντες) »: 47,406.

« Eine solche Liebe (πόθος) zu Christus atmete » Paulus, daß er nicht in der Weise diente wie wir Mietlinge, die wir die Hölle fürchten und das Reich begehren, sondern — von einem anderen, einem besseren und beseligenderen Verlangen (πόθος) gefangengenommen — alles erlitt und tat aus keinem anderen Beweggrunde, als dem, daß er der Liebe (ἔρωτα), die er zu Christus hatte, genugtue (παραμυθήσηται): 47,405. Denn entsetzlicher als die Hölle war für ihn (der Gedanke), aus dieser Liebe herauszufallen (τῆς ἀγάπης ἐκπεσεῖν), und das Verbleiben (μένειν) in dieser Liebe begehrenswerter als der Himmel selbst: 60,546.

(Fortsetzung folgt.)

Rom M. Žitnik S.J.

L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe [1]

NIKOLAI DMITREVICH USPENSKY, « Чин Всенощного Бдения в Греческой и Русской Церкви » LENINGRAD 1949.

MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ACADÉMIE ECCLÉSIASTIQUE DE LENINGRAD

II

IV. – LA VEILLÉE NOCTURNE DANS LES TYPIKA DE LA PALESTINE

Le 4[e] chapitre (pp. 468-556) qui est le début de la seconde partie du travail, consacrée à l'office de la veillée comme tel, étudie la période la plus importante dans l'histoire de cet office, celle de son origine et de sa diffusion en Palestine même. C'est l'âge d'or de l'*agrypnia*, lorsque l'office répond à un but précis de la meilleure manière et dans les circonstances les plus propices.

Toujours en supposant son origine au Saint-Sépulcre, Uspensky voit la veillée en usage chez les moines au temps d'Euthyme le Grand qui la recommandait pour célébrer la mémoire de S. Antoine ermite. Ainsi S. Sabas lui-même, selon son biographe Cyrille le Scythopolite, voulait que les moines passent toute la nuit qui précédait le dimanche et les fêtes du Seigneur, rassemblés dans la même église. Ces moines vivaient comme des ermites, chacun s'adonnant en particulier au « *kanôn* de la psalmodie », mais ils se réunissaient la veille du dimanche et des jours de fête. Uspensky suppose que le fait de rester à prier ensemble toute la nuit s'explique par la difficulté que présentait un éventuel retour dans leurs grottes après l'office des vêpres. La veillée à Saint-Sabas était bien une nécessité. Cette pratique serait passée de là à d'autres monastères qui dans la suite ont voulu observer le Typikon sabaïte.

Au XI[e] siècle Nikon de la Montagne Noire, dans son *Taktikon* [2] fait de la veillée le signe distinctif entre le Typikon

[1] I[e] partie dans *OrChrPer* 42 (1976) fasc. 1, 117-155.

[2] V. BENESHEVICH, *Тактикон Никона Черногорца*, Petrograd 1917; cf. fasc. I, 124, note 5.

sabaïte d'une part et les Typika studite et athonite de l'autre: ceux-ci ne possédaient pas la veillée ni les dimanches ni les jours de fête; on célébrait l'*apodeipnon* et le *mesonyktikon* comme tous les jours.

Mais ceci précisément peut prouver que la tradition de la veillée sabaïte n'a pas été constante même à Saint-Sabas, à moins que Théodore Studite, en introduisant au Stoudion de Constantinople les traditions sabaïtes, n'ait voulu supprimer explicitement celle de la veillée totale des dimanches et des fêtes du Seigneur. Il est plus probable qu'elle ne se pratiquait plus en Palestine à cette époque. D'ailleurs, l'insistance des documents présentés par Uspensky (tous du XII[e] s.), à vouloir décrire tant de détails des rubriques de la veillée, fait soupçonner qu'il s'agit là de quelque chose de nouveau ou, en tout cas, de très peu connu.

Ces documents sont des mss du Typikon complet; ils sont certainement postérieurs à Théodore Studite (VIII[e] s.) et à Athanase l'Athonite (X[e] s.), qui n'avaient laissé à leurs moines dans l'*Hypotypôsis* (1) et dans la *Diatypôsis* (2) respectivement, que des ébauches de typikon.

Les mss présentés par Uspensky sont: les *Sinaï grecs 1094* (3), *1095* (4) et *1096* (5) décrivant les usages de Saint-Sabas; le *Sin. 1097* (6) du monastère de Sainte-Catherine au Sinaï, le ms géorgien du monastère *Shio-Mġimve* (7), qui décrit les usages du monastère de S. Syméon d'Antioche, et le ms *Patriarcat Jérusalem 311* (8) d'un monastère palestinien non identifié.

L'*agrypnia* selon ces mss doit commencer peu après le coucher du soleil et durer jusqu'à son lever; l'ecclésiarque doit veiller à ce que le nombre de psaumes et de lectures remplissent cet espace de temps sans le dépasser. On précise que telle est la praxis de la Palestine. Les jours de semaine, au contraire, l'*orthros* finit quand il fait encore nuit.

(1) A. DMITRIEVSKY, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока* I, Kiev 1895; II, Kiev 1901; III, Petrograd 1917. Ici *Opisánie* I, 224.

(2) *Opisánie* I, 238.

(3) *Opisánie* III, 1.

(4) *Opisánie* III, 65.

(5) *Opisánie* III, 20.

(6) *Opisánie* III, 394.

(7) K. KEKELIDZE, *Литургические Грузинские Памятники,* Tiflis 1908, 313.

(8) *Opisánie* III, 346.

Avec force détails, on décrit les fonctions du sonneur, qui doit aussi allumer les lampes et l'encensoir en interrompant la sonnerie, qui est assez longue, puisqu'elle dure aussi longtemps que la récitation du Ps 118. Dans le monastère de Saint-Syméon, le sonneur-allumeur parfumait l'église avant l'office. Celui-ci débute par un encensement en silence (fait par le prêtre officiant) de l'autel, du sanctuaire, des portes, des moines, de l'église et du narthex; on ne parle jamais dans ces mss ni de l'iconostase ni de la fermeture ou de l'ouverture des portes. A Saint-Sabas, le prêtre allait encore encenser les églises de la Theotokos (dite aussi *theoktistos*: « fondée par Dieu ») et du Précurseur, ainsi que le tombeau de S. Sabas au milieu de la cour. Dès les débuts de sa fondation, Saint-Sabas possédait plus d'une église, car les moines célébraient les offices dans des langues différentes, selon leur origine, dans des églises séparées.

Le prêtre, ayant demandé la permission au supérieur, prononce la doxologie « *Gloire à la Sainte... Trinité...* ». Suit le chant des versets inspirés par le Ps 94,6 « *Venez, adorons...* », sans qu'il y ait uniformité dans les différents mss. Le Ps 103 est chanté par tous les moines. Deux codex prévoient la récitation par le prêtre des prières vespérales de l'Euchologe byzantin pendant le chant du Ps 103.

La grande *synaptî* suit le Ps 103, tandis que la petite s'intercale entre les trois *doxai* du Ps 1 et ss., eux aussi chantés.

Au Ps 116,2 a lieu l'entrée dans le naos, ce qui suppose que jusqu'à ce moment l'office s'était déroulé dans le narthex, au moins selon le ms *Jérusalem 311*. Le *prokeimenon* est chanté par un moine et non par le diacre. Le Καταξίωσον Κύριε est chanté par tous. Le reste de l'office des vêpres ne présente pas de variantes notables par rapport à l'office du Typikon imprimé de Venise [1]. Les vêpres sont suivies de la *litî* processionale. Cette procession, que notre A. croit venir en ligne droite de la procession qui, selon Egérie, avait lieu après les vêpres à l'Anastasis, a dans les mss étudiés ici, une bien plus grande importance que dans le Typikon imprimé.

A Saint-Sabas, on va en procession d'abord à l'église *theoktistos* et ensuite à celle du Précurseur, où les moines reçoivent

[1] Cf. *Opisánie* III, 495-508: notice sur huit éditions du Typikon de Venise. La première est de 1546.

l'huile sainte avec laquelle chacun se oint le front et la poitrine. Ensuite on va au tombeau de S. Sabas, que les moines entourent de l'extérieur. On fait un encensement du tombeau du saint et des présents. Si tout au long de la procession on a chanté des *stichîra* et des litanies, ici a lieu une litanie avec dyptiques, suivie d'une *kephaloklisia*.

Au Sinaï, une procession semblable se faisait à l'église du prophète Moïse, en commémorant aussi Aaron, Elisée et Ste. Catherine. A Saint-Syméon, on visitait la chapelle de S. Georges ainsi que celle de S. Syméon. Chaque monastère avait ses propres sanctuaires. L'ordre de la visite des sanctuaires était modifié, à Saint-Sabas et au Sinaï, à l'occasion de certaines commémoraisons locales.

La *litî* faisait retour à l'église principale au chant des *stichîra* du dimanche, suivis du *Nunc dimittis*, du *trisagion*, du *Pater* et de l'*Ave Maria*. Les divergences des mss dans l'indication des *stichîra* du dimanche suggèrent qu'il s'agit d'usages nouveaux, surtout en ce qui concerne les *stichîra* dits « de l'alphabet », que le ms de Saint-Syméon attribue à un certain Jean (le Damascène?) (1).

Après l'*Ave Maria*, vient la bénédiction, sans cérémonie spéciale ni encensement, du pain et du vin, pour la collation des moines qui a lieu immédiatement après. Il ne s'agit pas des prosphores (employées actuellement) mais du pain ordinaire, comme le signalent les mss.

Au Sinaï, la bénédiction de la nourriture a lieu dans une réserve, à côté de l'église. A Saint-Sabas, on bénissait à cette occasion la boulangerie elle-même. La bénédiction du pain est suivie du Ps 33, d'une bénédiction de la part du prêtre et de la fraction, distribution et manducation du pain bénit; on boit du vin ou de l'eau, selon les différents mss. A Saint-Sabas, on fait la distribution dans chacune des églises aux moines qui y font la veillée. Les moines peuvent sortir de l'église après avoir mangé. On signale qu'à partir de ce moment on ne doit plus boire d'eau en vue de la communion.

Pendant ce frugal souper, on lit les *Actes des Apôtres* ou les *Epîtres* ou bien, les jours de fête, on fait une lecture patristique.

(1) Cf. C. HANNICK, *Le texte de l'Oktoechos*, dans *La prière des Eglises de rite byzantin*, 3: *Dimanche*. Chevetogne 1972, 55.

L'office des matines ne présente pas de différences notables par rapport à l'*orthros* du 2e chapitre du Typikon imprimé.

L'*orthros* commence, immédiatement après la lecture des *Actes des Apôtres*, par la première phrase du *Gloria in excelsis* et par l'*hexapsalmos*, qui est chanté par tous. Quelques mss prévoient une sonnerie des cloches et un encensement.

La psalmodie se compose des *kathismata* ou sections du Psautier ainsi que du Ps 118 (*amômos*), des Ps 134 et 135 (*polyeleos*) et d'autres psaumes pour les fêtes, sans qu'il y ait uniformité dans la tradition rapportée par les mss; cela peut dépendre aussi de la longueur de la nuit, puisqu'il faut faire durer la veillée jusqu'au lever du jour. Le Ps 118 est accompagné de trois tropaires, spéciaux pour les fêtes, dont le premier commence par Μακαρίζομεν et le deuxième par Ἄξιον; ce qui suppose un chant en principe antiphoné.

Chaque section du Psautier est suivie du chant d'une strophe poétique (*kathisma, hypakoî,* etc.) et d'une lecture. Une autre lecture suit la troisième ode du *kanôn* et parfois la sixième; ce qui fait que la veillée comporte de quatre à cinq lectures.

L'évangile, après sa lecture, est baisé par les frères et encensé.

Au Ps 148 et ss. le nombre des *stichîra* n'est pas constant dans tous les mss. L'office finit par le *Gloria in excelsis* et par les deux litanies habituelles.

Une *litî*, inconnue dans le Typikon imprimé, correspond assez fidèlement à la procession litanique de la fin des vêpres. On visite de nouveau les différentes chapelles du monastère au chant de *stichîra* et en récitant les litanies lorsqu'on s'arrête. L'ordre de la visite aux chapelles, à Saint-Sabas, est renversé par rapport à celui du soir. A Saint-Syméon, pour la *litî* on ne sortait pas du narthex, « à cause de la fatigue », mais on ajoutait la lecture d'une des *Catéchèses* de S. Théodore Studite. La dernière litanie de la *litî* du matin, comme celle de la *litî* du soir, était toujours la plus importante; elle comportait la lecture des dyptiques et la *kephaloklisia*, qui pourtant avait déjà eu lieu à l'église principale avant la sortie de la *litî*. Les moines se retiraient alors pour prendre quelque repos.

Uspensky voit dans cet office monastique de nos mss, une continuation de la tradition du Saint-Sépulcre et des moines *Spoudaioi*. Nous pensons qu'il est aussi difficile de le prouver que de le nier, et ainsi nous n'avons pas de difficulté à accepter

son point de vue, à condition qu'on ne pousse pas trop loin la dépendance des moines du désert, maîtres et seigneurs de leurs propres traditions, des traditions de la ville, même si la ville en question était Jérusalem et si l'église était le Saint-Sépulcre, desservi en partie, et surtout pour ce qui est des veillées, par des moines apparentés à Saint-Sabas.

V. – La veillée nocturne dans les Typika de la Grèce

Le 5e chapitre (pp. 557-605) est consacré à l'histoire de la diffusion de la veillée nocturne dans le territoire byzantin de langue grecque (excepté le Mont Athos), ce que l'A. appelle l'Église Grecque.

Les traditions de Jérusalem pénètrent à Constantinople bien avant le XIIe s.: rites, usages, textes poétiques, etc. Outre les rapports excellents existant entre les deux villes patriarcales, il faut aussi tenir compte du fait que certains ecclésiastiques de Constantinople venaient de Jérusalem: les deux patriarches, Côme (1075-91) et Dosithée (1190-91); Marc, économe de Saint-Mokius, puis évêque d'Otranto, était un ancien moine de Saint-Sabas. Il ne faut pas oublier le prestige de Saint-Sabas lui-même, comme on peut le déduire de l'existence de monastères homonymes à Constantinople, aussi bien qu'à Rome et à Alexandrie. D'autres raisons encore, plus ou moins subjectives, peuvent expliquer cette suprématie du Typikon de Saint-Sabas: sa simplicité d'exécution par exemple, ce qui avait sa valeur dans la Constantinople de 1204 devastée par les Francs.

En l'année 1319, l'archevêque serbe Nikodim recevait de Constantinople, comme typikon pour son église, le Typikon de Saint-Sabas. A cette date il semble avoir été le seul typikon en vigueur à Constantinople.

Le Typikon de Saint-Sabas subit cependant quelques adaptations lors de son assimilation par l'Occident byzantin; pour ce qui est de la veillée nocturne, l'encensement et la procession dans les différentes églises du monastère, l'onction liée à la chapelle du Précurseur, le repas monastique et la bénédiction fonctionnelle de la nourriture, n'avaient plus de raison d'être dans les monastères de Constantinople, et ils disparurent. D'autres rubriques ayant rapport avec les circonstances nouvelles s'intro-

duisirent: l'ouverture-fermeture des portes de l'iconostase, la participation du diacre aux offices du monastère, la conservation de certaines traditions locales de vieille date, etc. Le nombre considérable des rédactions différentes du Typikon de Saint-Sabas ([1]) prouve la variété des problèmes et des solutions nouvelles. La *Diataxis* de Philothée ([2]) (antérieur à lui selon Mansvetov) est un essai de solution générale dans la question des cérémonies et des rites à accomplir, sans entrer dans le domaine des textes, qui semble ne pas avoir changé.

Dans ce nouveau contexte de l'*agrypnia*, apparaît l'office dit des « petites vêpres »; celui-ci est un doublet réduit des « grandes vêpres » ou vêpres tout court, qui, elles, précèdent immédiatement l'office de l'*orthros*. Les petites vêpres se célèbrent à l'heure habituelle des vêpres, les grandes vêpres après le souper, à la nuit tombée. Ce doublage indique que la veillée s'est racourcie et qu'elle ne couvre plus un des moments traditionnels de prière, celui du coucher du soleil.

D'autres rubriques changent: le sonneur ne dit plus le Ps 118, mais le Ps 50, psaume plus facile à retenir par cœur; on le répète plusieurs fois.

Deux possibilités sont admises par la *Diataxis* quant à la participation du diacre: ou bien il intervient depuis le début même des vêpres, ou bien seulement à partir de « l'entrée », au Ps 140 et ss.

Le moment de la récitation privée des prières lucernaires de l'Euchologe est fixée maintenant à partir du v. 24 du Ps 103.

L'encensement du Ps 140, qui ne semble pas avoir eu lieu d'une façon constante dans la période antérieure, apparaît maintenant comme chose acquise; il est fait cependant par le diacre. Uspensky pense que cet usage peut venir de l'office *asmatikos*, mais nous savons qu'il n'existait pas non plus à Constantinople.

L'entrée dans le naos (de l'église) de la période précédente devient maintenant une sortie par la porte nord du sanctuaire pour y faire retour par la porte centrale. C'est une cérémonie

([1]) *Opisánie* III, pp. 71-486. Tous les mss cités dans ce V chapitre se trouvent dans le III volume de l'ouvrage de Dmitrievsky. Les variantes qu'ils présentent, par rapport à la praxis actuelle, n'étant en général que des questions mineures, nous nous dispensons de les citer en particulier.

([2]) J. Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum*, Venise 1730, I.

sans but pratique et faiblement symbolique, car elle est réservée aux seuls ministres; peut-être n'était-elle qu'une adaptation pour les églises ne possédant pas de narthex.

La *litî* elle-même, si importante dans les monastères palestiniens, se réduit à une sortie dans le narthex où ont lieu les litanies. Les pétitions de la litanie sont aussi réduites au nombre de cinq.

L'ancienne bénédiction du repas des moines se transforme en une bénédiction de pain (cinq prosphores), blé, vin et huile. Ces éléments sont encensés trois fois par le diacre avant leur bénédiction, au triple chant du tropaire. La *Diataxis* n'indique pas le temps de la manducation des aliments bénits. Puisqu'on a eu un repas avant l'office, elle a perdu son sens; certains *typika* la laissent même pour le lendemain, d'autres admettent leur propre incertitude à son sujet.

La grande lecture a encore lieu après les vêpres.

Aux matines l'*hexapsalmos* n'est plus chanté par la communauté mais bien par le supérieur ou par un autre moine. Certains *typika* prévoient une ecphonèse du célébrant avant l'*hexapsalmos.*

Le moment de la récitation des prières de l'aurore n'est pas partout le même: le début de l'*hexapsalmos* selon certains codex, ou bien la seconde partie de celui-ci, selon d'autres, avec la *Diataxis.*

La psalmodie reste la même: les deux sections habituelles du Psautier et le Ps 118, plus le Ps 134 et ss. en hiver. Apparaissent aussi les « psaumes choisis » pour les fêtes.

Le diacre intervient seulement avant la lecture de l'évangile, avec un encensement de l'église. Au moment de l'encensement on allume selon certains *typika* un grand nombre de lampes, qu'on éteint après la troisième ode du *kanôn.* Au contraire on ne fait plus l'ancien encensement au moment du Ps 118.

Avec force détails, on décrit la vénération de l'évangile de la part des moines.

La *litî* qui suivait les matines n'existe plus que dans certains codex et elle manque dans la *Diataxis*, où au contraire on trouve, les jours de fête, une vénération de l'icone de la fête avec une onction de l'huile de la lampe, suivie d'une litanie et d'une *kephaloklisia.* On se demande dans les mss si l'onction doit se faire avec les doigts ou avec un pinceau.

Une vraie procession de *litî* n'est prévue que pour le jour de l'Annonciation, le dimanche des Rameaux et le dimanche de Pâques.

En résumant nos impressions sur le développement de l'*agrypnia* lors de sa diffusion dans le monde byzantin, nous devons remarquer son éloignement de la vraie vie réelle des moines et son durcissement un peu trop formel par rapport à sa célébration dans les monastères palestiniens. Ce formalisme a été la ruine de l'*agrypnia*, disparue en Orient, même en Palestine, au grand étonnement des pèlerins russes, déjà au XVIIe s.; on ne la célèbre plus qu'à l'occasion des tout grandes fêtes, et encore sans beaucoup de solennité.

VI. – La veillée nocturne dans les Typika de l'Athos

Le 6e chapitre (pp. 606-664) est consacré à la veillée nocturne au Mont Athos.

La vie des premiers moines de l'Athos, pour la plupart des fugitifs des territoires occupés à partir du VIIe s. par l'Islam, a été semblable à celle des moines de la Palestine: érémitique. Ce genre de vie n'a jamais disparu de l'Athos, même lorsque des monastères de vie cénobitique se sont constitués, à partir du Xe s., avec S. Athanase. Le *Diatypôsis* de celui-ci, qui suivait l'*Hypotypôsis* du Stoudion, a dû coexister d'abord avec le Typikon de Saint-Sabas de Jérusalem, plus proche des ermites que les ordonnances studites, puis s'effacer devant lui. Les monastères cénobitiques, eux aussi, à commencer par Chilandari en 1190, adopteront le Typikon de Jérusalem, cependant non plus dans sa rédaction palestinienne, mais bien dans celle de Constantinople. On peut même dire, avec Uspensky, que la renaissance du Typikon de Jérusalem, dans sa nouvelle rédaction, sera due au prestige de la Sainte Montagne en ces temps si difficiles pour l'Orient byzantin.

Tous les mss athonites du Typikon [1] prévoient la veillée dominicale et festive palestinienne.

Dans cette partie de son travail, Uspensky, à côté des mss se sert aussi des descriptions laissées par des pèlerins russes qui

[1] *Opisánie* III, 2e partie, pp. 508-748.

ont visité l'Athos. Il s'était déjà servi de pareilles narrations dans les chapitres IV et V, mais en mesure plus réduite.

Selon les *typika* sabaïtes de l'Athos, les vêpres commencent après le coucher du soleil, c.-à-d. à la Ière heure de la nuit, à la IIe et même à la IIIe en hiver. La sonnerie du *sîmantron* et des cloches se fait en récitant le Ps 118 divisé en trois ou en douze *staseis* ainsi que le Ps 50; ailleurs on récite plusieurs fois le *Credo* en calculant chaque fois le nombre de coups à battre.

Certains mss prescrivent l'*apodeipnon* avant la veillée. Dans ce cas, les moines se rassemblent dans le narthex et on chante le petit *apodeipnon* ou le *kanôn* de la Trinité ou de la Theotokos. Suit le rite du pardon mais on omet la prière avant le sommeil. Suivent les vêpres.

Les vêpres sont celles du Typikon de Jérusalem de rédaction constantinopolitaine à quelque détail près. Une des particularités se trouve dans le chant des *anoixantaria* à partir du v. 28b du Ps 103 qui commence par le mot ἄνοιξον; chaque verset est suivi d'un court tropaire: « *Gloire à toi, ô Dieu* » ou « *Gloire à toi, ô Père* », etc.

Les trois premiers psaumes de la 1ère section du Psautier sont, eux aussi, chantés.

L'encensement lors du chant du Ps 140 est décrit avec minutie; grande importance aussi est donnée à l'entrée au sanctuaire, à laquelle prennent part plusieurs prêtres et diacres. Pour compléter les rubriques relativement sobres des mss, on peut attribuer une grande valeur aux descriptions des pèlerins russes, qui, eux, voient les cérémonies dans leur exécution et témoignent ainsi de l'accomplissement réel des rubriques des codex. Ainsi, un certain moine Parthenios ou Parfenii, en décrivant les vêpres célébrées à Saint-Panteleîmôn, le jour de la fête du saint, nous renseigne sur la solennité de la procession d'entrée, à laquelle ne participaient pas moins de cent prêtres.

Les vêpres sont suivies de la *litî* habituelle, mais, elle aussi, est marquée par des particularités locales, tendant vers une solennité inconnue par la tradition palestinienne. La sortie de la *litî* se fait par les portes centrales et non par la porte latérale. Elle s'arrête tout de même au narthex intérieur, qui au Mont Athos est presqu'aussi grand que l'église elle-même, l'un et l'autre étant destinés a contenir toute la communauté aux différents moments de la journée liturgique.

Pendant la *litî* on lit des dyptiques, comme on le faisait en Palestine, avec un nombre variable de pétitions dans la litanie, en prévoyant aussi des différences selon la saison de l'année.

La bénédiction du pain, du vin, du blé et de l'huile, ici aussi, est plus cérémonielle et symbolique que fonctionelle, puisqu'on a pris le repas du soir avant l'office. Quant à la manducation, ici aussi les *typika* ne sont pas d'accord. Certains prévoient la distribution d'un morceau de pain et d'un verre de vin pour soulager les frères de la fatigue de la veillée, d'autres disent que cet usage est périmé, d'autres ne possèdent pas de rubrique à ce sujet.

La lecture du *Nouveau Testament* a lieu presque partout. Selon certains *typika* on lit les vies des saints; cette lecture semble alors entrer en compte avec celles qui se font à l'*orthros*; ainsi par ex. on en fait cinq en tout à la Grande Lavra.

A l'*orthros*, l'*hexapsalmos* est l'apanage d'un seul lecteur. On éteint les lumières pendant son exécution. Le prêtre lit en secret les prières de l'aurore. Le Ps 117 est chanté par un chantre.

Pendant la lecture des différentes sections du Psautier on reste debout, mais on s'assied pendant les chants qui les suivent (*kathismata*). Des lectures se font en général après chaque section psalmique, avec une tendance à supprimer celle qui suit les Ps 134 et ss. (*polyeleos*). Un seul typikon prescrit une certaine solennité pour le chant du *polyeleos*: encensement, allumage des lampes sonnerie des cloches, etc. Très abondantes à ce sujet sont les descriptions des visiteurs russes de l'Athos.

Après l'*orthros*, on distribue l'huile, on chante prime dans le narthex et on lit une des *Catéchèses* de S. Théodore Studite. Dans d'autres *typika*, l'onction se fait avant la fin des matines.

Notre A. juge positivement la conservation de la tradition de la veillée nocturne des Palestiniens au Mont Athos, où cependant elle a reçu, par le chant, la décoration des églises, le son des cloches, l'illumination recherchée et l'usage de l'encens, un aspect plus proche des célébrations des églises séculières, notamment de Constantinople, que des simples veillées des ermites de l'Orient.

VII. – La veillée nocturne en Russie

Le 7e chapitre (pp. 665-879), le plus original de tous, est consacré à l'histoire de la veillée nocturne dans l'Eglise Russe.

L'apparition du Typikon de Saint-Sabas — ou de Jérusalem —, chez les Russes, se situe à la fin du XIVe s., époque des premiers mss russes de ce Typikon, ainsi que de l'activité liturgique du métropolite Cyprien de Kiev. Le centre de diffusion du Typikon de Jérusalem est Moscou qui, à cette époque, était déjà au premier plan de la vie religieuse russe et avait des contacts réguliers avec l'Orient orthodoxe. Mais ce Typikon n'a été introduit au monastère de la Trinité et de S. Serge près de Moscou qu'en 1429, à Novgorod en 1441 et au monastère de Solovky en 1494. Ainsi la célébration de la veillée en Russie ne date que de la fin du XIVe s. Tous les anciens mss russes du Typikon de Jérusalem proviennent de source constantinopolitaine. Il est important de remarquer, selon Uspensky, que la Russie a reçu la tradition de la veillée nocturne cinq siècles après l'introduction du christianisme, et cela de sources constantinopolitaines, où la veillée n'avait plus son sens primitif.

Pendant ces cinq premiers siècles, l'Eglise Russe a suivi le Typikon de Sainte-Sophie, ainsi que les traditions monastiques du Typikon studito-alexien [1], introduit au monastère des Grottes de Kiev au XIe s. Beaucoup de ces traditions liturgiques s'étaient ainsi fondues avec la religiosité russe et ont survécu à l'introduction du Typikon de Jérusalem. De là beaucoup de contradictions entre les textes du Typikon et la praxis liturgique réelle.

L'A. cite les pontificaux (*chinóvniki*) de Novgorod et de Moscou, où les rubriques des trois traditions constantinopolitaines — cathédrale, studite et sabaïte — s'entremêlent sans toujours concorder entre elles. Les éditions du *Typikon de Jérusalem* de 1610, 1633 et 1634 ont beaucoup contribué à assurer son expansion et à établir son autorité. Cependant les autres traditions n'ont pas été pour autant éliminées. Le *Chinóvnik de Moscou*, appelé aussi *Skazánie*, décrit encore en 1621 des cérémonies, — comme la lecture de l'évangile par le patriarche et aussitôt après par les diacres, — venant en ligne droite de Sainte-Sophie de Constantinople. Uspensky étudie à fond cette question, en rapportant sur deux colonnes le texte du *Skazánie* et celui du Typikon de

[1] Du nom du patriarche de Constantinople Alexios, fondateur en 1034 du monastères de la Dormition près de Constantinople et auteur de son Typikon. Les mss de ce Typikon, tous slaves, vont de XIe au XVe s. Cf. M. SKABALLANOVICH, *Толковый Типикон*, I, Kiev 1910, 399.

Sainte-Sophie (*Dresde 104*): les cérémonies de Constantinople ont été littéralmente transférées et appliquées à la topographie du Kremlin. Toujours en se basant sur les rubriques des lectures de l'évangile, l'A. démontre que certaines traditions cathédrales étaient aussi en vigueur dans les monastères.

Ainsi, par rapport à la veillée nocturne du Typikon de Jérusalem, Uspensky pense que, outre les adaptations locales que celle-ci avait subies hors de la Palestine, elle a encore dû assimiler en Russie certaines traditions locales datant des siècles passés et fortement enracinées dans la vie liturgique du peuple.

L'introduction de la veillée nocturne en Russie, selon certains *typika*, s'est faite en juxtaposant l'ancien et le nouveau: après les vêpres et la grande lecture et avant les matines, on ajoutait le petit *apodeipnon*, le *molében* (réduction de l'ancienne *pannychis*) ([1]), l'office de minuit et, si le temps le permettait, une autre grande lecture; suivaient les matines. Les longues nuits de l'hiver russe admettaient de telles célébrations-fleuve. Les codex du XVI-XVIIe s. cependant, reviennent à la pratique palestinienne: vêpres, lecture, matines. Dans ce dernier cas, la veillée ne commençait souvent que bien tard dans la nuit, et parfois même vers minuit.

Uspensky cite ici abondamment les documents russes, surtout ceux des cathédrales de Novgorod et de Moscou. Fait curieux: les petites vêpres, sans *litî*, étaient suivies du *molében*, ou *pannychis*, comme on faisait à Constantinople la veille des fêtes principales. Après le repas du soir avait lieu la veillée nocturne, composée des vêpres, de la *litî* et des matines, reproduisant le schéma palestinien. Dans le cérémonial de Moscou est prévue la présence et la participation du tsar en personne au premier et au second office, ce qui indique que les petites vêpres avaient, elles-aussi, leur importance. Nous ne sommes pas sûrs cependant que chaque fois que les documents parlent de « vsénoshchnoe » il faille nécessairement penser à la veillée vêpres-matines; il pourrait se faire que le scribe ne fasse que traduire littéralement le mot grec « pannychis ».

([1]) Cf. notre article. *Les prières presbytérales de la Pannychis de l'ancien Euchologe Byzantin et la « Panikhida » des defunts*, dans *OrChrPer* 40 (1974) 314-343 et 41 (1975) 119-139.

Dans l'ensemble, on observe dans la praxis russe du XVe au XVIIe s. une grande variété d'usages, due à la fusion malaisée des anciennes traditions avec les nouvelles du Typikon de Jérusalem.

Les vêpres étaient préparées par le *blagovést*. Le mot « blagovést » correspond au grec « evangelion »; en russe il indique une façon spéciale de sonner les cloches dans les circonstances les plus solennelles. Son étymologie indique l'importance que les Russes donnent aux cloches. Les cloches en Russie sont connues au moins depuis le XIe s. et très probablement leur origine est occidentale. Uspensky cite un bon nombre de documents anciens qui renseignent sur l'usage de cet instrument liturgique; en Russie plus qu'en Occident, il fait partie de la célébration qu'il annonce et accompagne selon les différentes phases de son développement. Les sonneurs de cloches ou « artistes », doivent suivre des règles très précises, établies, par la coutume, et en outre par des ukases des tsars et des patriarches.

Comme autre caractéristique de la veillée en Russie, on peut citer la préparation de l'église elle-même: sa décoration avec des branches vertes les jours de fête, pendant la belle saison; usage qui se pratique aujourd'hui de façon spéciale le jour de la Pentecôte. L'usage des fleurs et des branches d'arbre est connu dans tout l'Orient chrétien, mais on connaît moins l'ornementation du bâtiment lui-même. Les *chinóvniki* des cathédrales, que notre A. cite, règlent cette décoration de verdure surtout aux fêtes de la Pentecôte, de la Transfiguration, de la Dormition, du saint patron, etc. On couvrait le sol avec toutes sortes d'herbes odorantes, y compris le foin. Le *Chinóvnik de Novogorod* donne même une explication spirituelle au fait de piétiner l'herbe dans les églises, en faisant un excursus dans la tradition religieuse juive et même dans le *Cantique des Cantiques*.

Le début des vêpres, lui aussi, était propre à l'Eglise Russe: encensement, les portes du sanctuaire restant fermées, pendant le chant antiphonal du Ps 103; ainsi l'autel et le sanctuaire demeuraient exclus de cet encensement. Ceci, qui semble une transposition des traditions de l'office chanté, est resté en vigueur jusqu'à la réforme du *Sluzhébnik* d'après la *Diataxis*, en 1656, sous le patriarche Nikon. Les *chinóvniki* cependant ont conservé longtemps encore les rubriques de l'ancien rite. A partir de 1682, l'encensement doit se faire, selon le Typikon de Jérusalem, avant

l'ecphonèse trinitaire et le Ps 103. Dans la pratique cependant le sanctuaire est encensé avant l'ecphonèse. Les versets d'introduction (Ps 94,6) qui devraient être dits par le supérieur, sont chantés soit par les chantres, soit par le clergé. Uspensky, comme d'habitude, cite de nombreux documents anciens pour montrer combien la praxis a pu être variée.

Du Ps 103 seulement quelques versets sont chantés et non pas à la manière des *anoixantaria* athonites, mais plutôt selon le mode antiphonal, comme dans l'office *asmatikos*; les deux chœurs s'alternent et chaque verset comporte un court refrain. Malgré d'autres différences de détail, tous les documents russes coïncident sur la façon d'exécuter ce psaume. Uspensky en cite plusieurs.

Les prières de l'Euchologe, dont la lecture, selon la *Diataxis*, commençait vers la fin du psaume, se récitaient en Russie aussitôt après la fin de l'encensement initial.

Une rubrique de quelques *typika* prévoit au début de la veillée la distribution par l'archimandrite des *pósokhi* ou bâtons de prière aux nobles qui accompagnaient le tsar. Rien de tel dans les livres grecs ni dans le *Liber Caeremoniarum* du Porphyrogénète, qui décrit les cérémonies de la cour byzantine. Ces batôns servaient aux moines plus âgés à s'appuyer pendant les offices; on sait aussi que le tsar et les nobles russes ont aimé porter parfois la soutane et la calotte monastique.

Une autre caractéristique de l'office russe se trouve, selon l'A., dans le chant des réponses aux litanies; on pense que cette tradition venait de Novgorod. Il existe même dans les livres de chant des mélodies pour les pétitions du diacre.

Les Ps 1-3, partie intégrante des vêpres du samedi soir, manifestent aussi des divergences d'exécution dans les différents documents. Il s'agit, de toute façon, d'une exécution antiphonale avec l'*Alleluia* comme refrain (comme tous les *antiphôna* impairs du Psautier constantinopolitain). Dans certains mss, les Ps 4-8 aussi comportent la notation musicale; dans d'autres, celle-ci est limitée aux trois premiers psaumes, comme c'est le cas aujourd'hui. Trois *Góspodi pomílui*, ou parfois la petite synaptie, suivent la psalmodie.

Les trois psaumes lucernaires: 140, 141 et 129, avaient chacun un refrain fixe, répété à chaque verset. Parfois ces psaumes étaient réduits à quelques versets seulement, mais toujours avec leurs refrains respectifs. Ici aussi Uspensky propose des exemples

in extenso. La parenté entre cette façon de chanter les psaumes et celle de l'*asmatikos* est frappante. L'encensement fait pendant le chant de ces psaumes, était l'apanage du prêtre et non du diacre; cela jusqu'en 1656.

Une grande solennité était réservée à l'entrée, à laquelle participait obligatoirement tout le clergé disponible; dans les cathédrales, même les prêtres de passage. Il y avait une amende pour les absents. Dans les *chinóvniki* les détails abondent sur ces processions et sur l'ordre des participants.

Les portes centrales du sanctuaire restaient fermées pendant que le clergé sortait par la porte nord; elles étaient ouvertes au retour par les cérophéraires qui marchaient en tête de la procession.

L'hymne *Svéte tíkhi* était entonné par le diacre et les chœurs le continuaient. Selon quelques mss, chacune des phrases de cette composition était chantée sur un ton différent jusqu'à compléter le répertoire des huit tons. Le tsar Ivan le Terrible s'était plaint devant le Synode de 1551 du fait que, dans les territoires des Moscou, on ne chantait pas le *Svéte tíkhi*, comme c'était le cas à Novgorod et à Pskov.

L'entrée avait lieu deux fois les jours où les vêpres elles-mêmes étaient célébrées deux fois: aux « petites vêpres » à l'heure habituelle, et à la veillée.

Les lectures prophétiques (*paremíi*) étaient reservées aux tout grandes fêtes. On s'asseyait quand les lectures étaient prises de l'*Ancien Testament* (on préparait des bancs spéciaux pour le clergé), mais les lectures du *Nouveau Testament* s'écoutaient debout. Parfois les lectures étaient prises des chroniques nationales (*létopisi*), en particulier quand on célébrait la fête des saints princes: Boris, Gleb, Vladimir, etc.

La *litî* avait en Russie une grande importance à en juger par le nombre des clercs qui y prenaient part. Comme autrefois en Palestine, en Russie la *litî* établissait un lien entre les fidèles qui participaient à la veillée dans des églises voisines. Ici aussi Uspensky apporte des longues citations tirées des *Chinóvniki* de Novgorod et de Kholmogor.

La litanie de la *litî* comprenait trois demandes, et s'exécutait sans dyptiques. Suivait la prière habituelle du prêtre et l'inclination de la tête.

La bénédiction du pain, du vin, du blé et de l'huile se faisait dans toutes les églises avec le rite symbolique, comme à Cons-

tantinople et à l'Athos. En hiver, dans les monastères le pain était distribué et mangé aussitôt après sa bénédiction, en écoutant une lecture biblique ou patristique. En été, en général, on le mangeait le jour suivant, avant le repas. Dans les églises séculières on ne mangeait pas le pain bénit. A Novgorod on le distribuait dans certaines maisons, sur ordre de l'archevêque, avec les autres éléments bénits. A Moscou on distribuait le pain aussitôt après la messe du lendemain, mais anciennement on le donnait pendant la veillée. Les pains étaient grands et on mettait même une table couverte d'une nappe pour la distribution au tsar et aux nobles. Mais il paraît que cette distribution était une innovation du patriarche Nikon, car les *chinóvniki* n'en parlent pas. En sortant de Palestine, la distribution de la nourriture avait perdu sa signification; l'usage russe de commencer la veillée vers la moitié de la nuit, l'avait rendu pratiquement impossible à cause du jeûne eucharistique. Il existait d'autre part l'usage de faire bénir et de distribuer le *kanún* et la *kutiá* après les petites vêpres et le *molében* de chaque fête. Ceci remplaçait probablement la collation du Typikon de Jérusalem. Les *chinóvniki* donnent des détails au sujet du *kanún* et de la *kutiá*; le premier semble avoir été une boisson à base de miel, le second une espèce de gâteau de fruits sauvages. La prière de bénédiction était celle des *kolyba* grecs. Elle est d'ailleurs assez proche de la bénédiction du pain de la veillée palestinienne. Le *kanún* et la *kutiá*, en effet, remplaçaient le pain et le vin des moines, même s'ils semblent avoir été réservés au clergé et aux nobles présents, à l'exclusion des simples fidèles.

La lecture entre les grandes vêpres et les matines était maintenue, même lorsque la collation n'avait pas lieu. Elle s'appellait *zazvónnaia statiá* car elle avait lieu pendant qu'on sonnait les cloches pour les matines.

Le *hexapsalmos* des matines était lu par un lecteur, parfois par l'évêque en personne. Les prières de l'Euchologe se lisaient pendant le *hexapsalmos*; les rubriques ne sont pas trop précises sur la question. On en commençait la lecture dès le début des psaumes.

Les versets du Ps 117 n'étaient pas toujours l'apanage du diacre; ils pouvaient être dits par un chantre. Un archaïsme notable peut être relevé dans le fait que le refrain que donnent certains mss pour le Ps 117 n'est rien autre que le dernier verset

du tropaire dominical de chaque ton. Actuellement le Ps 117 se chante en répétant chaque fois le double verset 27[a]-26[a]; selon les mss cités par Uspensky, le psaume se chantait donc de manière antiphonale et non responsoriale comme c'est la pratique aujourd'hui.

Les sections du Psautier, selon certains codex, étaient chantées sur le ton du dimanche et de la même manière que les psaumes 1-3 aux vêpres: par versets choisis, sans faire trop attention au sens. Uspensky cite en entier quelques textes, par exemple celui où toute la 2e section du Psautier est réduite à six versets psalmiques et trois *Gloria Patri*, suivis de l'*Alleluia*. Mais il existe des variantes plus longues.

Après chaque section psalmique, venaient la *kathisma* poétique et une lecture, surtout dans les monastères. Le Synode des « *Cent Chapitres* » prescrit la lecture, pendant les matines, soit du commentaire patristique de Chrysostome sur l'Evangile, soit de la vie des saints, ou celle des « prologues » et autres livres pieux.

Le chant du Ps 118 et des Ps 134 et ss. se faisait selon les anciennes traditions de l'*asmatikos*. Ici aussi on ne chantait que des versets choisis, suivis de leurs refrains; le plus souvent le refrain est l'*Alleluia*. Le Ps 118 se chantait tous les dimanches de l'année. En hiver on ajoutait les Ps 134 et ss. Les fêtes avaient des « psaumes choisis », chantés avec un tropaire spécial, dit *velichánie*. Les rubriques sont nombreuses et variées selon les différents mss. Notre A. les cite abondamment. La règle générale de chanter le Ps 118 a changé en 1682. A partir de cette date, il est remplacé en hiver par les Ps 134 et ss. La raison de cette rubrique ne semble pas claire; Uspensky critique l'explication proposée par Skaballanovich.

Le chant du Ps 118, des Ps 134 et ss. et surtout celui des psaumes choisis, était accompagné chez les Russes d'une grande solennité: participation de plusieurs prêtres et de l'évêque, distribution de cierges, encensement de l'église fait par l'évêque, sortie du sanctuaire pour vénerer l'icône de la fête, etc. On revenait au sanctuaire aussitôt après la vénération de l'icône. L'évangile était lu dans le sanctuaire, par le célébrant, sans l'assistance des autres prêtres. Les jours de fête, seuls le patriarche et le tsar vénéraient l'évangile après sa lecture, les dimanches toute l'assistance le faisait.

Au début du *kanôn* avait lieu un encensement général, fait cette fois-ci par le diacre accompagné par un céroféraire.

Le *kanôn* lui-même ne se réduisait pas aux seuls tropaires, mais on chantait aussi les versets bibliques qui accompagnaient les tropaires, même si, selon certains documents, ils peuvent déjà être remplacés par d'autres versets non bibliques. Les cantiques bibliques ne se chantaient pas intégralement. Les *heirmoi* ou premiers tropaires de chaque ode possédaient des mélodies assez compliquées.

Il y a des raisons pour croire que les jours de semaine on lisait le texte des cantiques en entier, en intercalant les tropaires du *Mînaion* ou du *Triôdion*. Comme on l'a vu, le fait de ne chanter que quelques versets des cantiques n'était pas exceptionnel; toute la psalmodie subissait le même sort: Ps 103, Ps 1-3, Ps 140 et ss. les « *kathismata* » des matines, le Ps 118, les Ps 134 et ss. Cela était dû certainement aux habitudes prises lors de l'office *asmatikos*.

Une pratique spéciale des Russes était le *ublazhái* après la sixième ode du *kanôn* et la lecture du *prològ*. Il s'agit d'une vénération spéciale de l'icône de la fête, comportant le chant du Ps 118; on aurait pu penser que dans cette répétition du Ps 118 il s'agissait d'une erreur, si ce n'était l'allusion à la sixième ode. Il faut dire que la sixième ode était considérée, chez les Studites en tout cas, comme un chant d'entrée, à la messe par exemple; alors, cette cérémonie de l'*ublazhái* peut être considerée comme un office indépendant à l'intérieur de l'office. Le *prològ*, auquel on fait allusion, lui aussi aurait pu être une lecture entre les deux parties de l'office. Il paraît cependant que cette cérémonie n'était le propre que des fêtes patronales, en particulier des saints évêques, et non des grandes fêtes comme telles. Uspensky voit dans l'*ublazhánie*, — qu'on nomme ailleurs *nadgróbnoe pénie* —, un office funéraire en l'honneur d'un saint local: une espèce de funérailles de canonisation.

Ici vient un excursus de notre A. sur le sens des fêtes de la dédicace des églises. Il cite Syméon de Thessalonique et Grégoire de Nazianze. Selon Uspensky, à Novgorod, à l'*ublazhái* des évêques S. Nikita et S. Jean, on joignait la *pannychis* (funèbre) pour les fondateurs de l'église; ce qui confirmerait le caractère funéraire de l'*ublazhái*. L'Eglise de Novgorod était généreuse pour les canonisations: 5 princes du XI au XIIIe s. et onze évêques du XI au XVe s.

Très intéressante est la description de la *pannychis* de Novgorod, qui avait lieu après les vêpres et revêtait une très grande solennité, rappellant celle de Constantinople. Elle se célébrait sur les tombeaux des ss. évêques et princes. Le même office avait lieu à Moscou. C'était bien un office funèbre, mais pas cependant dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui.

Les psaumes des laudes (Ps 148-50), comme les autres psaumes fixes de l'office, se chantaient en choisissant des versets ou des morceaux de verset, et en les faisant suivre de courts refrains fixes. Uspensky en donne quelques exemples. Les *stichîra* suivaient le dernier verset du dernier psaume.

Le *Gloria in excelsis* était lu et non chanté à certains endroits (même à Moscou, au scandale d'Ivan le Terrible), ailleurs il était chanté. Notre A. attribue la première manière aux Studites, la seconde à la tradition de Sainte-Sophie. Le Synode des « *Cent Chapitres* » ordonna de le chanter partout. Le trisagion final était chanté une fois en grec et deux fois en slave. Comme à Sainte-Sophie de Constantinople, le *Gloria* était précédé d'une procession d'entrée au sanctuaire, dans laquelle on portait la croix et l'évangile.

Les livres de Novgorod parlent de plusieurs croix portées dans cette procession. Ce qui fait supposer à notre A. la participation du clergé de plusieurs églises, comme c'était le cas au Kremlin au XVII[e] s. Ensuite, l'évangile était déposé sur l'ambon, où un prêtre en faisait la lecture, après le chant du *prokeimenon* par un diacre. C'était aussi le moment de chanter l'évangile à Constantinople; on suivait presque le même rituel. On pouvait chanter un second évangile, en cas de coïncidence avec la mémoire d'un saint important, mais ce second évangile occupait alors la place actuelle: à la fin de la psalmodie et avant le Ps 50. La lecture de deux évangiles était habituelle selon certains mss; l'évangile dominical étant toujours proclamé après le *Gloria in excelsis*. La tendance générale était de solenniser au maximum les processions avant l'évangile et de les supprimer en Carême et au temps Pascal. Les *typika* locaux sont très sévères à l'égard des prêtres qui ne participaient pas à ces processions. L'évangile après le *Gloria in excelsis* et la procession ont été abolis en 1653, dans le cadre de la réforme de Nikon, et dans l'application exacte du Typikon de Jérusalem.

Suivaient les litanies: la « multiple » ou *ektenî* et celle des demandes. *Le Christ notre vrai Dieu* était le point final de l'office.

Les jours de fête, suivait la vénération de l'icône et l'onction avec l'huile de la lampe. Dans les grandes églises cette vénération de l'icône pouvait être anticipée à partir des psaumes des laudes.

La sortie dans le narthex après les matines, prévue par le Typikon de Jérusalem, n'était pas pratiquée en Russie. A sa place on récitait pour les princes une espèce de *litî* ou *molében*, mais sans sortir dans le narthex, qui d'ailleurs n'existait pas partout en Russie. La *Catéchèse* du Studite était encore prévue par le *Typikon* de 1641, mais Uspensky doute de l'effet pratique de cette rubrique, surtout hors des monastères. Dans les monastères la *litî* était parfois remplacée par une vraie procession à l'extérieur de l'église et même du monastère, au chant du *kanôn* et des litanies; cette procession était solennisée par le son des cloches et par le grand nombre des prêtres qui y participaient. Pendant cette procession on célébrait un véritable office de *pannychis*: Ps 142, grande *synaptî*, Ps 117 et tropaires, Ps 50, *kanón, ekteni*, avec de nombreux *Kyrie eleîson*, évangile, etc.; à des moments précis, on bénissait les quatre points cardinaux. Il ne s'agissait plus d'une simple *litî*, appendice aux matines, mais d'un office indépendant, semblable à celui qu'on célébrait à Constantinople au Xe s. en honneur de S. Théodore Stratîlate, selon le Typikon de Sainte-Sophie (*Dresde 104*).

Avec raison, pensons-nous, Uspensky met en rapport cet office avec les « prières de la *panikhída* » des anciens euchologes russes. Chez les Grecs la *pannychis* pouvait suivre les vêpres et la liturgie des présanctifiés; c'était toujours un office du soir. Chez les Russes, tout en conservant son caractère festif et solennel, elle a été célébrée à n'importe quelle heure du jour; ici après les matines.

Uspensky cite les rubriques d'une procession à Novgorod, à laquelle six paroisses (*sobóry*) de la ville étaient convoquées par les cloches de la cathédrale. Les clergés respectifs sortaient en procession, chacun vers une église différente, où il célébrait un *molében*; tous se réunissaient finalement dans la cathédrale, où l'office continuait sous la présidence de l'évêque. Le retour aux diverses églises se faisait aussi en procession. A Moscou ces *molébny* étaient encore plus solennels, avec un clergé plus nombreux et la participation du patriarche et du tsar. Pendant ces processions on entrait dans les églises et on visitait les lieux les plus vénérés, en transportant des reliques et des icônes. A Moscou on chantait le Ps 118 avec ses refrains pendant ce *molében-pannychis*, non pas comme notre A. le suppose, pour occuper le temps,

mais parce que les trois *antiphôna* de ce psaume, faisaient partie du schéma de la *pannychis*. Cette procession moscovite qui sortait du Kremlin et faisait le tour de la ville était très longue: on ne chantait pas moins de douze *kanónes*.

Chaque typikon local décrit en détail ces processions, qui variaient infiniment d'après la topographie de l'endroit. Uspensky en cite quelques-uns d'entre eux en entier.

Toutes ces traditions, et celles formées pendant les siècles où le Typikon de Sainte-Sophie de Constantinople avait été plus ou moins en vigueur en Russie, ont cessé d'exister en 1682 avec l'édition du *Typikon de Jérusalem* dans sa rédaction constantinopolitaine; à partir de cette date, seule la tradition sabaïte a été admise. Les moscovites grécophiles, comme les appelle Uspensky, ont réussi à ruiner l'héritage d'un glorieux passé de traditions populaires russes au bénéfice d'une tradition apparemment plus pure, mais en réalité anachronique. Ce changement ne s'est pas fait en douceur, loin de là, et d'un côté comme de l'autre la violence a été de règle.

Avec le nouveau Typikon, l'office était devenu plus court aussi: 6-7 heures en hiver, 4-5 en été.

Uspensky cite un horaire officiel établi à Saint-Pétersbourg vers la fin du XVIIIe s., selon lequel en hiver la veillée ne devait pas durer plus de 4-5 heures; et moins, évidemment, en été. Les suppressions des nombreuses processions à l'intérieur des offices, du chant des sections du Psautier et d'autres particularités propres aux Russes d'une part, mais aussi la non-acceptation d'autres éléments de la tradition monastique, comme les lectures après la psalmodie, la *litì* après les vêpres, etc. ont contribué à faire en sorte que la veillée ne dure qu'une partie assez courte de la nuit.

Au début de ce siècle, des treize églises plus importantes de Russie (11 églises de monastère et les cathédrales des deux capitales) deux ne célébraient pas la veillée, mais seulement les vêpres et les matines à l'heure habituelle; d'autres ne la célébraient que pendant l'été; pour huit d'entre elles la *litì* se célébrait tous les dimanches, mais seulement six avaient la bénédiction du pain. Dans neuf des treize églises, on disait en entier les Ps 140 et 141, et dans les autres on réduisait ces psaumes à deux seuls versets. Le Ps 118 ne se chantait que dans deux de ces églises, les onze autres chantaient toujours les Ps 134 et 135; mais trois les chantaient en entier, et cela pas toujours; les autres huit se contentaient de quatre versets en tout. Les Ps 148-150 subissaient le

même sort: neuf églises les chantaient en entier; les quatre autres les réduisaient à deux versets.

A partir de la moitié du XIXe s., presque dans toutes les églises des villes, la veillée ainsi réduite se célébrait le samedi soir à la tombée de la nuit. Dans les villages elle se célébrait de bon matin.

Le soir ou le matin, cet office réduit ne pouvait plus mériter son nom de «veillée nocturne». Uspensky apporte une citation de l'archimandrite A. Kapustin, amère critique de la praxis de son temps, qui appelle « veillée » un office ne durant que une à trois heures; dans ses voyages en Orient il avait d'ailleurs constaté que la veillée était presque partout abandonnée.

Conclusions

En récapitulant l'histoire de la veillée nocturne en Russie, on peut dire que cet office est entré en Russie au XIVe ou XVe s., non pour des raisons de nécessité, mais comme une conséquence de l'introduction du Typikon de Jérusalem, se substituant à une praxis russe plus ancienne qui dérivait des traditions studite, athonite et de Sainte-Sophie. Il est vrai que dans la Russie de cette époque, à côté des grands monastères, existaient de petites communautés de deux ou trois moines qui menaient une vie assez semblable à celle des ermites de la Palestine et avaient des *typika* spéciaux, — très proches des traditions palestiniennes, — comportant une veillée beaucoup plus simple que celle du Typikon de Jérusalem dans sa rédaction constantinopolitaine.

La veillée sabaïte en entrant en Russie et en se substituant aux offices plus solennels des cinq premiers siècles de l'histoire russe, a été souvent modifiée par certains rites traditionnels de ces offices; les entrées solennelles, les processions, le chant antiphonal, le chant de toutes les parties de l'office, ont transformé la veillée sabaïte de manière substantielle. Le sens pastoral-esthétique russe a transfiguré la veillée monastique en un office populaire. Ceci est vrai surtout pour la période allant du XVIe au XVIIe s. Les deux siècles suivants ont été ceux de la décadence, comme conséquence de la trop énergique réforme liturgique de Nikon et de la résistance populaire à cette réforme. La réforme de la veillée a commencé avec l'édition nikonienne du *Sluzhébnik* en 1656 dont les rubriques (« Ukas pour la veillée nocturne ») n'étaient que la traduction de la *Diataxis* de Philothée; réforme

parachevée dans l'édition du *Typikon* de 1682, aux temps du patriarche Joachim. Dans ce Typikon on ne trouvait plus aucune des particularités russes des siècles précédents; il était une traduction presque littérale du Typikon grec. L'implantation de la réforme fut suivie à la fin du XVII[e] s. par une perte de l'intérêt porté aux cérémonies liturgiques remarquée même dans la cathédrale de la Dormition du Kremlin, si l'on en croit les chroniqueurs de l'époque; Uspensky là encore abonde en citations de grand intérêt.

La suppression du patriarcat par Pierre le Grand contribua aussi à la décadence liturgique. Les célébrations du patriarche servaient autrefois de modèle aux évêques dans leurs cathédrales respectives; le Saint-Synode qui succéda au patriarche dans la direction de l'Eglise, ne pouvait nullement se substituer à lui dans la liturgie. La « Mère de toutes les églises russes », la cathédrale de la Dormition de Moscou, restait sans son célébrant par excellence. Cette situation durera plus de deux siècles, période de déclin pour la liturgie. Le Saint-Synode faisait encore enlever de la cathédrale de la Dormition en 1721, certaines reliques des patriarches les plus vénérés; il s'agissait de faire oublier l'idée du patriarcat et de réduire l'importance religieuse de Moscou. Ici aussi Uspensky apporte de nombreux détails et des citations historiques, par ex. sur la suppression des processions qui se célébraient à Moscou les huit jours avant la fête de la Dormition et sur la simplification de la fête de l'icône de N. D. de Kazan, le 22 octobre.

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner de ce que la veillée du Typikon, introduite en Russie quand en Orient elle n'était plus qu'un souvenir livresque, n'ait pu prendre sa pleine signification comme veillée, mais que peu à peu elle ait été réduite à un office symbolique de deux à trois heures de durée [1].

Miguel ARRANZ, S.J.

[1] APPENDICE (pp. 880-902): Sections du Psautier (*kathismata-kafizmy*) disposées pour le chant. (Ms: *Leningr. Kir. 587*, XVII[e] s.).

Il s'agit de la distribution des psaumes selon le Psautier de Jérusalem et non selon les *antiphôna* de Constantinople: c'est bien un psautier studite. Manquent les sections 18 (vêpres fériales d'hiver) et les sections 6, 9, 12 et 15 (vêpres fériales d'été); ceci pourrait indiquer que le chant des psaumes (quelques versets pour chaque psaume) appartient à l'office des dimanches et des fêtes.

Le Dossier Éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et de ses membra disiecta

INTRODUCTION (1)

En arabe, que ce soit dans les homéliaires liturgiques ou dans des recueils d'homélies patristiques moins rigidement structurés, les pièces attribuées à Jean Chrysostome et à Éphrem dépassent

(1) Abréviations des ouvrages ou articles plus fréquemment cités:

ASSEMANI, BO I = J.-S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana...*, t. I, Roma, 1719.

ASSEMANI, *Ephraem graece* I-III = J.-S. ASSEMANUS, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia, graece et latine*, 3 vol., Roma, 1732-1746.

CPG = M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* II: *ab Athanasio ad Chrysostomum*, Turnhout, 1974.

CURETON, *Catalogus* = [W. CURETON], *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda, Codices arabicos amplectens*, London, 1846.

GARITTE, *Catalogue Sinaï* = G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont-Sinaï* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 165, *Subsidia* 9), Louvain, 1956.

GARITTE, *La Mort et le Diable* = G. GARITTE, *Homélie d'Éphrem « sur la Mort et le Diable ». Version géorgienne et version arabe*, dans *Le Muséon*, 82 (1969), pp. 123-163.

GRAF, GCAL I-II = G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. I, II (= *Studi e Testi*, 118, 136), Città del Vaticano, 1944, 1947.

HEFFENING, *Griechische Ephraem-Paraenesis* I-II = W. HEFFENING, *Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Übersetzung. Ein Beitrag zum Problem der arabischen Ephraemübersetzungen und ihrer Bedeutung für eine kritische Ausgabe des griechischen Ephraem*. I. *Einleitung, Text und Übersetzung*, dans *Oriens Christianus*, 3. S., II

de loin en nombre l'ensemble des productions puisées dans l'œuvre des autres prédicateurs célèbres des IVe et Ve siècles. Il est vrai que l'on ne prête qu'aux riches, mais, dans le double cas cité, on l'a fait sans grand discernement ni profonde conviction, car il n'est pas rare que dans des manuscrits différents la même pièce apparaisse aussi bien sous le nom de Jean Chrysostome que d'Éphrem, quand elle n'est pas purement et simplement anonyme. Il en résulte à l'évidence que le premier problème qui se pose à propos de tels textes est celui de leur origine et de leur authenticité. Mais ce n'est pas un problème propre aux traductions arabes, car il existe déjà dans la tradition byzantine, comme dans les autres versions orientales, en particulier en syriaque, en arménien et en géorgien.

Pour résoudre le problème de l'authenticité des textes en question, la tâche la plus urgente qui s'impose est de faire connaître leur existence par des études particulières et bien délimitées. C'est une des directions des recherches que je poursuis depuis une bonne douzaine d'années dans le domaine des versions syriaques et arabes. Dans ce dernier champ d'investigation, les enquêtes relatives à la littérature éphrémienne m'ont maintes fois conduit, comme à un chef de file, à un très ancien manuscrit actuellement conservé à la Bibliothèque universitaire de Stras-

---

[= 24] (1927), pp. 94-119; II. *Metrische Rekonstruktion des griechischen Textes*, dans *Ibid.*, 3. S., 11 [= 33] (1936), pp. 54-79.

OESTRUP, *Zwei Codices* = J. OESTRUP, *Über zwei arabische Codices sinaitici der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 51 (1897), pp. 453-471.

OUTTIER, *Recueil géorgien* = B. OUTTIER, *Les enseignements des Pères, un recueil géorgien traduit de l'arabe*, dans *Bedi Kartlisa*, 31 (1973), pp. 36-47.

OUTTIER, *Recueils géorgiens Éphrem* = *Les recueils géorgiens d'œuvres attribuées à S. Éphrem le Syrien*, dans *Bedi Kartlisa*, 32 (1974), pp. 118-125.

SAMIR, *Homilien-Sammlung* = K. SAMIR, *Eine Homilien-Sammlung Ephraëms des Syrers, Codex sinaiticus arabicus Nr. 311*, dans *Oriens Christianus*, 58 (1974), pp. 51-75.

SAMIR, *Recueil 52 Homélies* = K. SAMIR, *Le Recueil Ephrémien Arabe des 52 Homélies*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 39 (1973), pp. 307-332.

SAUGET, *Homéliaire Ambrosienne* = J.-M. SAUGET, *L'Homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses* membra disiecta, dans *Analecta Bollandiana*, 88 (1970), pp. 391-475.

bourg: *Strasbourg 4226* (ou *arabe 151*), sur l'importance duquel l'attention des orientalistes avait été attirée dès 1897 grâce à une contribution de J. Oestrup [1].

Les références de G. Graf [2] à ce manuscrit sont fréquentes, mais insuffisamment détaillées toutefois pour permettre l'identification certaine d'une pièce ou a fortiori pour préciser le type de recension ou de traduction auquel chaque témoin des diverses listes citées peut se rattacher.

C'est pourquoi il m'a paru utile de présenter d'une manière complète et précise le *Dossier éphrémien* du *Strasbourg 4226* qui est jusqu'ici, à ma connaissance tout au moins, le plus ancien manuscrit à avoir conservé en traduction arabe un nombre aussi élevé d'homélies ou de parénèses attribuées à l'insigne diacre de Nisibe.

Il n'est pas nécessaire de reprendre ici la description codicologique pas plus que l'analyse intégrale du contenu du *Strasbourg 4226*. On peut encore se référer très utilement à la notice de J. Oestrup [3]. Mais, en revanche, il convient de rappeler brièvement les étapes successives des recherches qui ont abouti à la découverte de deux groupes de feuillets dont le manuscrit avait été mutilé dans sa partie finale. La reconstitution du *Strasbourg 4226*, en effet, nous intéresse à un titre multiple, puisqu'elle permet de restituer le *Dossier éphrémien* dans son intégrité, de dater le manuscrit avec certitude et d'en fixer l'origine grâce aux données du colophon final.

L'Index initial (ff. 1^v-2^v) du *Strasbourg 4226* qui dans son état actuel se termine avec le dernier feuillet (f. 215) du cahier (quaternion) 27, fournissait une information précieuse pour établir sans crainte d'erreur le contenu de la lacune consécutive à la disparition de la partie finale. C'est du reste ce même Index, publié par J. Oestrup pour les titres manquants dans le manuscrit [4], qui permit à W. Heffening de reconnaître dès 1927, dans un fragment de manuscrit (un quaternion complet signé 28) présenté sous le Nr. 411 du *Katalog Nr. 565* de l'antiquaire de Leipzig K. W. Hiersemann, paru l'année précédente (1926), la

(1) OESTRUP, *Zwei Codices.*

(2) Dans GRAF, GCAL I. Nous avons relevé toutes les références dans l'Analyse du *Dossier.*

(3) Voir OESTRUP, *Zwei Codices*, pp. 455-458.

(4) *Ibid.*, p. 458.

continuation exacte du *Strasbourg 4226* ([1]). Ce fragment passa ensuite dans la collection personnelle d'Alphonse Mingana et se trouve actuellement dans la Bibliothèque des Selly Oak Colleges à Birmingham avec la cote *Mingana Christian Arabic 93* (Catalogue, n. 43) ([2]). C'était un premier pas vers le remembrement du *Strasbourg 4226*. Mais il manquait encore au moins un cahier dont il était impossible de déterminer avec exactitude la composition et qui contenait la presque totalité de la dernière pièce signalée par l'Index initial, à savoir l'homélie « Sur le Diable et la mort ». Avec l'appui de la version intégrale en géorgien de ce même texte, M. le Professeur G. Garitte a eu le grand mérite de reconnaître la suite exacte du fragment Mingana dans un autre fragment acéphale rapporté d'Orient par C. von Tischendorf en 1853 et conservé à la Bibliothèque Publique de Léningrad ([3]). Les cinq premiers feuillets consécutifs sur les six qu'il comporte au total, avaient été publiés dès 1907 par I. Kračkovskij sous le titre restitué d'après son contenu: « Un apocryphe du Nouveau Testament dans un manuscrit arabe de l'an 885-886 » ([4]). S'en tenant à cette appellation, W. Heffening qui connaissait bien pourtant l'existence du fragment de Léningrad, n'avait pas tenté un rapprochement ultérieur avec le *Strasbourg 4226* ([5]). La découverte de G. Garitte a permis, non seulement de restituer au manuscrit sa partie finale au complet, mais également de le dater avec exactitude puisque le f. 5^v du fragment de Léningrad contient un colophon de la main du scribe, daté de l'année 272 de l'Hégire soit en 885-886 de notre ère ([6]).

W. Heffening avait déjà rapproché ce colophon de celui du *Vatican arabe 71*. Les deux manuscrits possèdent un ensemble de caractéristiques paléographiques et codicologiques communes très frappant. Il en est de même, du reste, du style de la rédaction

([1]) Voir HEFFENING, *Griechische Ephraem-Paraenesis* I, pp. 94-95.

([2]) Voir A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts ...*, vol. II: *Christian Arabic Manuscripts and additional Syriac Manuscripts*, Cambridge, 1936, pp. 57-59.

([3]) Voir GARITTE, *La Mort et le Diable*, spécialement pp. 125-129.

([4]) I. KRAČKOVSKIJ, *Novozavjetnyj apokrif v arabskoj rukopisi 885-886 goda po R. Hr.*, dans *Vizantijskij Vremennik*, 14 (1907), Saint-Pétersbourg, 1909, pp. 246-275.

([5]) Voir HEFFENING, *Griechische Ephraem-Paraenesis* I, p. 100.

([6]) Voir GARITTE, *La Mort et le Diable*, pp. 128-129.

des deux colophons. Toutefois, malgré la similitude du nom du copiste (Antoine David), de son origine (Bagdad), de l'année de la confection des manuscrits (885-886), du scriptorium (la laure palestinienne de Saint-Sabas) et du destinaire (l'abbé Isaac du monastère du Mont-Sinaï), W. Heffening s'écartant de l'opinion de G. Graf et de I. Kračkovskij, hésita finalement à identifier les deux copistes. Il croyait, en effet, reconnaître quelques divergences graphiques et orthographiques (établies d'ailleurs sur une base de comparaison restreinte et, pour le fragment de Léningrad, d'après l'édition d'I. Kračkovskij) entre les deux manuscrits. Mais dans son argumentation, l'élément de plus de poids contre l'identification des deux copistes, portait plus précisément sur la diversité du nom de leur père: Sīnā (Léningrad) et Sulayman (*Vatican arabe 71*) (1). G. Garitte est revenu sur ce problème, mais pour conclure à l'identité: « Il est plus plausible d'admettre une anomalie quelconque dans les indications patronymiques (ou dans l'édition des colophons?) que d'admettre l'existence à un même endroit et à la même date, de deux copistes de même nom et de même origine, écrivant du même ductus pour un même commandataire » (2).

Les conclusions de l'étude de G. Garitte sont décisives pour l'histoire des avatars subis par l'actuel *Strasbourg 4226*. Il est désormais établi que ce manuscrit doit être complété à la fois par le *Mingana Christian Arabic 93* et par le fragment Tischendorf de Léningrad. On connaît de plus sa date précise (885-886), le nom de son copiste (Antoine David, de Bagdad), le lieu de sa confection (Saint-Sabas) et surtout, détail important pour l'histoire du manuscrit, sa destination première (le monastère du Mont-Sinaï).

Cet excursus sur l'histoire du *Strasbourg 4226* ne nous a pas écartés de notre propos. Les considérations précédentes mettent mieux en relief l'intérêt que présente pour les patrologues le *Dossier éphrémien* arabe contenu dans ce manuscrit. La traduction arabe des textes qui le constituent remonte à une date antérieure à la fin du IXe siècle. C'est un point de repère sûr pour l'histoire de ces pièces dont la transmission se poursuivra au cours des siècles sous des formes quelque peu mouvantes, ainsi qu'une

(1) Voir Heffening, *Griechische Ephraem-Paraenesis* I, pp. 100-101.
(2) Voir Garitte, *La Mort et le Diable*, pp. 135-136.

base de départ solide pour la résolution des multiples problèmes relatifs à la tradition arabe de tout l'héritage littéraire mis, à raison ou à tort, sous le nom d'Éphrem.

Parmi les dix-neuf pièces (1) que nous présentons ici, cinq au moins se retrouvent dans une collection aux contours si bien délimités et constants qu'on peut à juste titre l'appeler par souci de clarté: *Le recueil Éphrémien arabe des 52 homélies* (2). On en attribuait la première traduction d'ensemble au célèbre protospathère d'Antioche Ibrāhīm Ibn Yūḥannā al-Anṭākī (3), actif dans la seconde moitié du Xe siècle (4). Tout est encore à dire sur l'origine, l'évolution du texte et l'histoire de cette collection dont le plus ancien témoin connu jusqu'ici semble bien être le *Sinaï arabe 311*, manuscrit sur parchemin, daté approximativement du XIe siècle (5).

(1) Le nombre pourrait en être réduit à dix-huit, car en fait le n. 5 [voir Analyse du *Dossier*, plus loin, p. 444] n'est que la suite du n. 4. Nous avons distingué cependant ces deux pièces en raison de l'*incipit* du n. 5 qui reprend partiellement le titre du n. précédent.

(2) Comme tel le Recueil (bien qu'avec 51 titres seulement) est connu depuis la description donnée par ASSEMANI, BO I, pp. 149-155, d'après le manuscrit *Vatican arabe 67*. J'avais commencé à étudier personnellement les problèmes posés par cette collection, mais de récentes publications du Père K. Samir, qui en annoncent encore d'autres, ont rendu inutile la poursuite de recherches ultérieures de ma part sur le sujet. On trouvera une première présentation du Recueil avec l'indication du seul titre arabe de chaque pièce (c'est-à-dire sans la transcription d'aucun *incipit*) et de sa traduction française, dans SAMIR, *Recueil 52 Homélies*. Le texte arabe des lemmes est établi d'après 4 manuscrits sur les 34 qu'affirme connaître l'auteur.

(3) Voir GRAF, GCAL II, p. 45. Mais la question est de savoir si Ibrāhīm a traduit le Recueil en entier ou seulement le *Panégyrique d'Éphrem* par Grégoire de Nysse, qui habituellement vient à la suite de l'*Homélie 52* dans un certain nombre de témoins. C'est en effet dans ce sens restrictif qu'il semble devoir interpréter la note (f. 293v) du manuscrit *Paris arabe 135*, d'après G. TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes* [de la Bibliothèque Nationale de Paris], *Première partie: Manuscrits chrétiens*, tome I: nos 1-323, Paris, 1972, p. 99.

(4) Mais ce problème n'a pas à nous retenir davantage ici d'autant plus que K. Samir a annoncé comme de parution prochaine une étude sur *Auteur et date de traduction du Recueil Ephrémien Arabe*, voir SAMIR, *Recueil 52 Homélies*, p. 332.

(5) K. Samir a présenté également l'analyse du Recueil dans ce manuscrit, et a profité de cette occasion pour tenter quelques premières

Le texte des cinq homélies du *Strasbourg 4226* qui se retrouvent dans cette collection, devra obligatoirement être pris en considération pour toute étude d'ensemble sur celle-ci.

Méthodologiquement parlant, le présent travail rentre dans les premières recherches, ingrates sans doute mais indispensables, en vue de trouver une solution au problème de l'Éphrem arabe. Il faut commencer par un dépouillement systématique de tous les manuscrits, donnant la préférence aux plus anciens, afin de pouvoir suivre le cheminement de tous les textes, isolés ou insérés dans des structures fixes, mis habituellement ou occasionnellement sous le nom du Docteur syrien.

Mais pour faire œuvre utile et fournir de véritables instruments de travail, il ne suffit pas de donner le titre des pièces, il est indispensable d'en donner un *incipit* et un *desinit* suffisants, qui puissent permettre aux chercheurs, en premier lieu d'identifier un texte particulier, et ensuite de se rendre compte si une pièce nouvellement repérée se rattache à une traduction ou à une recension déjà signalées antérieurement. Encore faut-il être bien conscient du fait que la présentation, si complète soit-elle, du contenu d'un manuscrit n'est ni un début ni un raccourci d'édition critique. Ce qui importe avant tout, c'est le texte du manuscrit objet de l'étude du moment. Afin qu'il soit indirectement accessible aux patrologues non spécialistes de la langue de la version, dans le cas présent aux non arabisants, le texte requiert d'être accompagné d'une traduction en une langue plus familière. Cette traduction doit être la plus littérale possible afin de faciliter les comparaisons avec les témoins conservés éventuellement en grec ou en d'autres versions, et même de tenter une rétroversion dans la langue du modèle, supposée la langue originelle.

C'est la méthode qui sera suivie ici. À propos de chaque pièce, sera indiquée l'édition de l'original grec quand il aura été retrouvé; on y ajoutera la référence à des répertoires bibliographiques précieux pour les informations complémentaires qu'ils fournissent.

---

réflexions sur sa structure originelle et son évolution au cours de la transmission du texte; voir SAMIR, *Homilien-Sammlung*. L'auteur avait déjà attiré l'attention des Orientalistes sur le même *Sinaï arabe 411* en présentant une seconde Collection d'homélies attribuées à Éphrem contenue dans le manuscrit: K. SAMIR, *Le recueil éphrémien arabe des 30 homélies* (*Sinaï arabe 311*), dans *Parole de l'Orient*, 4 (1973), pp. 265-312.

Étant donné l'utilité de la comparaison avec d'autres versions orientales quand elles existent ou du moins ont déjà été repérées, il en a été tenu compte. Pour le cas de l'Éphrem arabe, le rapport avec le syriaque est quasi nul, et c'est à la version géorgienne qu'il a été fait la plus large place. Depuis la publication de l'œuvre magistrale du P. M. van Esbroeck sur l'homilétique géorgienne [1], on est plus que jamais convaincu de l'importance fondamentale de cette tradition pour mieux suivre la pérégrination des textes et leur passage d'une langue à une autre. Il serait sans doute profitable de tenir également compte de la version arménienne, mais les instruments de travail pour une telle recherche manquent encore et l'entreprendre dans de telles conditions dépasserait le but immédiat d'une monographie particulière.

Dans le paragraphe réservé aux *Autres témoins arabes*, le but poursuivi est double: tout d'abord préciser, à partir des listes génériques fournies par G. Graf, les textes à retenir comme véritablement identiques, sans entrer toutefois dans les détails à propos de divergences possibles de recension ou de traduction; secondement ajouter les nouveaux témoins découverts ou au moins identifiés depuis la publication de la *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Mais dans un cas comme dans l'autre il est bien évident qu'il ne s'agit pas du résultat d'une enquête exhaustive conduite à frais nouveaux pour détecter tous les témoins existants ou seulement accessibles. L'investigation a été avant tout dirigée par souci de mieux étayer ou confirmer, à l'aide de quelques témoins, les lectures difficiles ou douteuses du manuscrit objet de cette étude.

Il serait incontestablement du plus haut intérêt de donner l'*incipit* et le *desinit* des parallèles, quand il est fait appel par exemple à des témoins d'une aussi haute antiquité que le *Strasbourg 4225* (900-901) [2], le *Sinaï arabe 549* (Xe siè-

(1) M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique* (= *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 10), Louvain-la-Neuve, 1975.

(2) Ce manuscrit jadis signalé et analysé par OESTRUP, *Zwei Codices*, pp. 458-460, a été récemment l'objet d'une étude plus détaillée, intéressante surtout pour la transcription complète du texte, par J. MANSOUR, *Homélies et légendes religieuses: Un florilège arabe chrétien du Xe s. (ms. Strasbourg 4225). Introduction et édition critique* [= Thèse de

cle) (¹) ou le *Milan-Ambrosienne X. 198 Sup.* (XIe siècle) (²). Un tel procédé toutefois alourdirait passablement l'apparat critique sans grand profit pour le propos poursuivi ici, et de toute manière il ne dispenserait pas d'une étude particulière de chaque témoin en lui-même. Ce qui importe avant tout, — qu'il soit permis de le répéter, — au stade où en sont les études relatives à la littérature arabe chrétienne, est de faire connaître les textes et de détecter des manuscrits à contenu plus ou moins semblable tant pour leur structure que pour les traditions textuelles qu'ils représentent. C'est seulement dans un second temps qu'il sera possible et fructueux de tenter une classification, base à son tour de recherches de plus vaste ampleur. C'est surtout, — et le Père M. Aubineau, le spécialiste incontesté des problèmes relatifs à l'homilétique byzantine, a insisté à plusieurs reprises sur ce point (³), — par l'étude comparée des traditions textuelles transmises à l'intérieur de groupes de manuscrits homogènes (par la date, l'origine, la filiation, le contenu), plus que par l'attention portée sur des témoins isolés de tout contexte, que l'histoire (et donc l'édition) de chaque texte pourra être conduite avec plus de facilité et de chances de succès.

Avant d'en arriver à l'analyse du *Dossier éphrémien* du *Strasbourg 4226*, il faut s'arrêter sur un dernier problème touchant

---

3e Cycle, dactylographiée, Strasbourg, 1972]. Il y a deux pièces communes avec notre manuscrit, voir plus loin, pp. 439 et 441 (= nn. 1 et 3), sur les trois attribuées à Éphrem. La 3e occupe les ff. 145v-151r: *Gémissement et conseil.*

(¹) Outre les deux pièces communes avec le *Dossier* du *Strasbourg 4226*, voir plus loin, pp. 439 et 455 (= nn. 1 et 17), ce manuscrit contient trois autres textes attribués à Éphrem: n. KΘ' (ff. 231v-232v): *Sur le Dimanche Nouveau;* n. Λ' (ff. 232v-235v): *Sur Colossiens* I, 20; n. ΛΑ' (ff. 235r-237r): *Sur la réprimande de soi-même, la séparation du péché et la pénitence.*

(²) Pour ce manuscrit, je me permets de renvoyer le lecteur à mon étude: Sauget, *Homéliaire Ambrosienne.* Sur les onze pièces attribuées à Éphrem encore conservées dans le manuscrit, deux seulement se retrouvent dans le *Dossier* du *Strasbourg 4226*, voir plus loin, pp. 446 et 458 (= nn. 7 et 19).

(³) Voir encore tout récemment: M. Aubineau, *Le panégyrique de Thècle, attribué à Jean Chrysostome* (BHG 1720): *la fin retrouvée d'un texte mutilé,* dans *Analecta Bollandiana,* 93 (1975), pp. 349-362, spécialement pp. 355-356.

la constitution de cet ensemble, encore qu'il ne soit pas de notre propos en ces pages de justifier pour chacun des textes son attribution à Éphrem. La question de l'authenticité n'a pas, en effet, à être traitée au niveau de la traduction arabe. Mais la question qui se pose est celle-ci: étant donné que dans leur lemme initial certaines pièces du *Dossier* ne sont pas explicitement mises sous le nom d'Éphrem, est-il légitime de les regrouper avec les autres, comme si toute la partie finale du manuscrit (c'est-à-dire à partir du f. 148ᵛ) était bien en fait destinée, dans l'intention du compilateur de la collection, à ne contenir que des œuvres traditionnellement attribuées ailleurs à Éphrem (1). L'absence d'un titre général au début du n. **1** ne permet pas de répondre immédiatement à cette question (2).

L'Index inséré (ff. 1ᵛ-2ᵛ) à la suite du titre général au début du manuscrit et incontestablement de la main même du scribe, Antoine David, reprend, le plus souvent à la lettre, les lemmes du titre des pièces dans le corps du manuscrit, comme il est facile de s'en rendre compte d'après la transcription que nous en donnons ci-après. C'est à lui donc qu'il convient de se reporter en premier lieu, à propos des pièces en question, afin de voir si son témoignage peut être invoqué pour résoudre le doute soulevé. Il s'agit plus précisément des nn. **6**, **10-13** et **15**.

(1) Quand, dans une collection originelle d'homélies (ou autres œuvres littéraires), deux (ou plusieurs) pièces d'un auteur unique se suivent immédiatement, il n'est pas rare que seule la première porte l'attribution explicite à cet auteur. La (ou les) suivante(s) ne porte(nt) alors que la mention plus simple: *du même*, ou quelque autre formule équivalente. Un compilateur postérieur qui, organisant une seconde collection, fait un choix dans diverses sources, peut très bien retirer une de ces pièces (à attribution non explicite) de son véritable contexte primitif tout en laissant tel quel le lemme: *du même*, et la placer à la suite d'une composition d'un auteur différent. La confusion est facile et le changement de paternité s'opère quasi sans problème. Et dans une transmission successive la pièce passera sous son nouveau nom d'emprunt. Il n'est donc pas exclu, dans le cas présent, de retrouver des homélies ou parénèses mises ici sous le nom d'Éphrem, spécialement celles pour lesquelles l'original grec n'a pas été retrouvé, parmi les œuvres d'autres auteurs spirituels, comme Isaac (dont *Strasbourg 4226* contient quelques pièces), ou Abraham de Nephtar (ainsi que B. Outtier le suggérait; voir OUTTIER, *Recueil géorgien*, p. 45, note 21).

(2) Cette numérotation en chiffres gras renvoie au numéro d'ordre que nous avons donné à chaque pièce dans l'analyse du *Dossier*.

La pièce n. **6** ne fait aucunement problème en fait, car c'est accidentellement, par suite du mauvais état du f. 189^{v} en cet endroit, que son titre n'est plus actuellement déchiffrable. Et non seulement l'Index porte clairement le nom d'Éphrem, mais cette homélie lui est traditionnellement attribuée aussi bien en grec qu'en arabe.

La question se pose davantage pour la séquence composée par les nn. **10-13**, ainsi que pour le n. **15**. Le problème se complique du fait que pour aucune de ces cinq pièces un modèle grec n'a été retrouvé.

Le n. **10** porte le titre laconique: على الصوم , *sur le jeûne*; l'Index en revanche est plus explicite: وأيضاً من قول مار فرام القدّيس على ال[صوم]: Les dernières lettres du mot final sont devenues illisibles par suite d'une tache en cet endroit sur le manuscrit, mais leur restitution ne crée aucune difficulté avec l'appui du titre du n. **10** dans le texte. On peut donc lire: *Et encore ⟨extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem* (Frām) *sur le jeûne*. L'insertion du n. **10** dans le *Dossier d'Ephrem* se trouve par conséquent pleinement justifiée.

Le lemme du titre des nn. **11**, **12** et **13** est réduit à la plus simple expression et rappelle celui du n. **10**. On lit respectivement: *Sur la prière, sur l'humilité* et *sur les moines*. Dans l'Index les trois pièces correspondantes sont recensées d'une manière identique avec la formule: ومن قوله أيضاً *et encore ⟨extraits⟩ de ses discours*, ce qui semble bien être un renvoi indiscutable au dernier nom cité antérieurement. Mais à vrai dire le début du libellé de l'Index pour le n. **11** est difficilement lisible, il peut être cependant restitué en raison du parallélisme de rédaction avec les nn. **12** et **13**. Qu'il s'agit bien de pièces intentionnellement attribuées à Éphrem et extraites de *ses* discours, le vient confirmer l'Index pour le n. **14** où c'est encore la même formule qui est employée (ومن قوله أيضاً) , alors que dans le texte la pièce est explicitement attribuée à Éphrem, comme du reste dans les autres témoins arabes connus ainsi que dans la version géorgienne. Il s'en suit que si dans l'Index la formule: *et encore ⟨extraits⟩ de ses discours*, utilisée pour le n. **14**, est équivalente de: *⟨extraits⟩ des discours du saint mār Éphrem*, il en est de même, en remontant de proche en proche, pour les nn. **13**, **12** et **11**.

Il reste enfin le cas du n. **15** qui dans le texte est simplement introduit par: *Parénèse sur les moines*, alors que l'Index use d'une formule encore moins précise: *et de lui encore une parénèse.* Mais étant donné le contexte rédactionnel de l'ensemble de l'Index et des titres dans le texte, il est légitime d'étendre au n. **15** l'interprétation donnée pour les nn. **10-13** et **14**, et de rapporter le *de lui* de l'Index au même auteur que le *de ses discours*, et par conséquent à Éphrem, à qui d'ailleurs au moins deux autres témoins arabes attribuent explicitement cette pièce.

Ainsi donc l'ensemble que nous présentons, même s'il a été élaboré en plusieurs temps, mérite bien le titre de *Dossier éphrémien.*

Nous rappelons qu'il est désormais reconstitué matériellement, sans aucune lacune, en remettant bout à bout:

1. *Strasbourg 4226*, ff. 148v-215v;
2. *Mingana Christian Arabic 93*, ff. **M** 1r-8v;
3. Fragment Léningrad, ff. **L** 1r-5v.

L'Index initial du *Strasbourg 4226* dont nous nous contentons de transcrire (ff. 2r, l. 11-2v, l. 8) la section relative à Éphrem est une confirmation d'ensemble de la réunion des *membra disiecta* d'un important manuscrit provenant de la riche bibliothèque du monastère de Sainte-Catherine du Mont-Sinaï.

INDEX INITIAL

1. [ومن] قول لمار فرام القدّيس . سألوه رهبان عن طقس الرهبانيّة وأضاف الأوجاع .
2. ومن قول مارى فرام أيضاً منجل البكاء والتجشّع .
3. وأيضاً من قول مارى فرام القدّيس على سيرة هولى الذين حياتهم بالأوجاع ويطلبون الكرامات .
4-5. وأيضاً من قول مار فرام القدّيس على الحبّ والتوبة والدينونة .
6. وأيضاً من قول القدّيس مار فرام على مخافة الله .
7. وأيضاً من قول مارى فرام على الذين يفسلون الصيام .

8. وأيضاً من قول مارى فرام عظة .
9. ومن قول مار فرام على الحبّ .
10. وأيضاً من قول مار فرام القدّيس على ال[صوم] .
11. [ومن قوله أيضاً] منجل الصلاة .
12. ومن قوله أيضاً منجل الاتّضاع .
13. ومن قوله أيضاً منجل الرهبان .
14. ومن قوله أيضاً على التوبة .
15. وله أيضاً موعظة .
16. وأيضاً من قول مارى فرام القدّيس على الجهاد والصراع الروحانى .
17. وأيضاً من قول مارى فرام القدّيس على أنّه لا ينبغي للراهب أن يضحك ولا يفرح بل يبكي وينوح على نفسه أبداً .
18. وأيضاً من قول مارى فرام القدّيس مسائل على التوبة .
19. وأيضاً من قوله على الشيطان والموت .

ANALYSE DU DOSSIER ÉPHRÉMIEN [1]

1 (ff. 148^v-160^v) Sur les vertus et les vices.

هذا من قول مار فرام القدّيس . سألوه رهبان عن طقس الرهبانية وأصناف الأوجاع فوضع لهم .

[1] Pour la présentation de chaque pièce, j'ai suivi le même ordre général que dans des études similaires précédentes, voir par exemple l'*Avertissement* donné au début de l'*Analyse du contenu* dans Sauget, *Homéliaire Ambrosienne*, p. 423. J'ajouterai seulement que dans la transcription de l'arabe le signe [ ] indique une restitution appuyée sur l'Index initial, un témoin parallèle ou un conjecture d'après le sens; le signe ⟨ ⟩ une addition au texte justifiée par les mêmes raisons. Dans la traduction française littérale de l'arabe, le signe ( ) indique ou la translittération d'un nom propre ou une explication utile au sens, le signe ⟨ ⟩ une addition qui a paru nécessaire à la compréhension. Dans le texte arabe, ou dans la traduction, un point d'interrogation signale soit une lecture douteuse, soit une incertitude de traduction.

Ceci ⟨est un extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*). Des moines l'interrogèrent sur l'ordre (τάξις) monastique et les sortes de passions. Il leur exposa ⟨ceci⟩.

En grec: ASSEMANI, *Ephraem graece I*, pp. 1-18; voir aussi CPG 3905.

En géorgien: voir OUTTIER, *Recueil géorgien*, p. 44, note 9; ID., *Recueils géorgiens Éphrem*, p. 120 (= *Recueil* I, *Éphrem* II, n. 4), p. 122 (= *Recueil* III, n. 8).

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, p. 429, ll. 12-18 et 34-38; ont été contrôlés directement ou d'après les indications précises de catalogues [1]: *Strasbourg 4225* (*arabe 150*), ff. 32r-45v; *Sinaï arabe 549*, ff. 27r-41v (mutilé de la fin); *British Museum Arund. Orient. 21* (*arab. christ. 25*), ff. 81v-95r, n. 12; *Paris arabe 265*, ff. 24v-39r, n. 2; *Sbath 519*, ff. 136v-147v [pp. 255-278].

Cette pièce fait également partie (n. 46) du *Recueil éphrémien arabe des 52 homélies*: voir ASSEMANI, BO I, p. 155, n. 44 (d'après *Vatican arabe 67*, ff. 254r-261r); CURETON, *Catalogus*, p. 29, n. 42 [46]; SAMIR, *Homilien-Sammlung*, p. 67, n. 46; ID., *Recueil 52 Homélies*, pp. 317, 321, 326, n. 46.

Inc.: أنا أعطي الطوبا لحياتكم يا أحباء المسيح والويح لحياتى الّي ليس فيها خير . وأعطي الطوبا لكم يا أحباءى أنّكم أحببتم السيرة الصالحة بمرضاة الله .

Moi, je dis: Bienheureuses vos vies, ô bien aimés du Christ, et malheur à ma vie dans laquelle il n'y a pas de bien. Et je dis: Bienheureux êtes-vous, ô mes bien aimés, parce que vous avez aimé la conduite sainte qui plait à Dieu.

Des.: ولكن اجعلوا بالكم يا ⟨ا⟩خوتى ان لا تملك عليكم هذه الأوجاع الدقيقة ولكن احفظو انفسكم منها بكل التحفّظ لأن تملكوا مع المسيح وتفلتوا من جهنم . أنا أطلب إلى كل من قرأ هذا الكتاب أن يذكرني

[1] Afin de ne pas multiplier les notes bibliographiques, je n'ai pas cru nécessaire de renvoyer chaque fois aux Catalogues qui donnent des précisions sur les témoins cités.

في صلاته ويطلب إلى الاله الرحوم أن يرجعني ولا يحول وجهه عني الكثرة ما بي من الخطايا والذنوب فأنّه غفور رحوم .

Mais faites attention, ô mes frères, que ces passions légères ne vous dominent pas, mais gardez-vous d'elles avec toute la vigilance (possible), afin que vous régniez avec le Christ et échappiez à la géhenne. Moi, je demande à quiconque lira ce livre, qu'il se souvienne de moi dans sa prière et demande au Dieu miséricordieux de me faire revenir à Lui et de ne pas détourner de moi son visage à cause de mes péchés et de mes fautes, car Il est celui qui pardonne et fait miséricorde.

2 (ff. 160v-174r) SUR LA COMPONCTION ET LE DÉSIR DU SALUT.

من قول مار افرام القدّيس منجل البكاء والخشع

⟨Extraits⟩ des discours du saint mār Éphrem (*'Frām*) sur les pleurs et le désir ⟨du salut⟩.

En grec: ASSEMANI, *Ephraem graece* I, pp. 40-69, l. 8; voir aussi CPG 3909.

En géorgien: voir GARITTE, *Catalogue Sinaï*, p. 282, n. 1; OUTTIER, *Recueils géorgiens Éphrem*, p. 120 (= *Recueil* I, *Éphrem* II, n. 8), p. 123 (= *Recueil* III, nn. 1-3).

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, p. 430, ll. 12-13 (aucun autre manuscrit n'est cité).

Cette pièce fait également partie (n. 5) du *Recueil éphrémien arabe des 52 homélies*: voir ASSEMANI, BO I, p. 150, n. 5 (d'après *Vatican arabe 67*, ff. 29r-52r); CURETON, *Catalogus*, p. 26, n. 5 [5]; SAMIR, *Recueil 52 Homélies*, pp. 319, 325.

Inc.: . الحزن يكلفني أتكلّم ومنجل اني ما استاهل يصيرني أسكت الوجع والحزن يضطرني اتكلّم وخطاياي تكلفني أسكت .

L'affliction me contraint à parler, mais le fait que je suis indigne me rend silencieux. La douleur et l'affliction me poussent à parler, mais mes péchés me contraignent à me taire.

Des.: أنظروا لا تتّم عليكم كلمة النبي الذي يقول : ويل للذين يشتهون يوم الربّ . نحرص لا نجد مثل ذلك العبد الذي يجده مولاه يأكل

ويتنعّم . أنا أطلب إليكم أن لا توجدوا هكذا . فالآن نسبح للربّ ونطلب إليه لكي يخلّصنا من تلك الظلمة ويصيرنا نستاهل ملكوته مع قدّيسيه . آمين .

Veillez à ce que ne s'accomplisse pas à votre sujet la parole du prophète qui dit: malheur à ceux qui désirent le jour du Seigneur. Soyons attentifs à ne pas être trouvés comme ce serviteur que son maître trouve mangeant et se divertissant. Moi, je vous demande de n'être pas trouvés ainsi. Et maintenant, glorifions le Seigneur et demandons-Lui qu'Il nous délivre de ces ténèbres et qu'Il nous rende dignes de son royaume avec ses saints. Amen.

3 (ff. 174r-180r) CONTRE CEUX QUI VIVENT DANS LES PASSIONS ET CONVOITENT LES HONNEURS.

من قول مار فرام القدّيس على سيرة هولى الذين حياتهم بالأوجاع ويطلبون الكرامات .

⟨Extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur la conduite de ceux dont la vie ⟨se déroule⟩ dans les passions et qui convoitent les honneurs.

En grec: ASSEMANI, *Ephraem graece* I, pp. 111-118; voir aussi CPG 3912.

En géorgien: voir OUTTIER, *Recueil géorgien*, p. 44, notes 14 et 16; ID., *Recueils géorgiens Éphrem*, p. 120 (= *Recueil* I, *Éphrem* II, n. 10), p. 122 (= *Recueil* III, n. 12).

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, p. 430, ll. 32-36; retenir en particulier: *Strasbourg 4225* (*arabe 150*), ff. 45v-52v.

Cette pièce fait également partie (n. 7) du *Recueil éphrémien arabe des 52 homélies*: voir ASSEMANI, BO I, p. 151, n. 7 (d'après *Vatican arabe 67*, ff. 93v-101r); CURETON, *Catalogus*, p. 26, n. 7 [7]; SAMIR, *Homilien-Sammlung*, p. 60, n. 7; ID., *Recueil 52 Homélies*, pp. 313, 319, 325, n. 7.

Inc.: [اعلّمكم] (1) يا ⟨ا⟩خوتي انّي في جهاد مطعون بالاحـــزان

(1) Restitué d'après *Strasbourg 4225*, f. 45v.

منجل كلام النبي الذي يقول ابصروا إلى هولى الذين يحقروا ويتهاونوا قد انفسدوا واعجنوا

[Je vous fais savoir], ô mes frères, que je me trouve dans un combat dominé par l'affliction, à cause des paroles du prophète qui dit: « Soyez attentifs à ceux qui sont méprisants et dédaigneux, car ils seront maltraités et anéantis.

Des.: ولا تظنّوا أن هذا الكلام انمّا هـو امثال فانّي لم أكلمكم بشيء خارج من الكتاب القدّيس ولا كذبت في شيء ممّا قلت لكم. ولاكنّي أسل الله لكم أن تقبلوا زرع الكلمة مثل الأرض الصالحة وتثمروا ثلثين وستّين ومائة وتحصنون بالأعمال الصالحة وتلبسوا الضوا وتفرحوا بربّنا المسيح ويفرحكم في ملكوته إلى الدهر (كذا) الداهرين . آمين .

Et ne pensez pas que ces paroles soient seulement des images, car je ne vous ai rien dit en dehors du livre saint et je n'ai menti en rien dans ce que je vous ai dit. Mais je demande à Dieu pour vous que vous accueilliez la semence de la parole comme la bonne terre, et que vous produisiez du fruit, trente, soixante et cent [pour un], et que vous soyez fortifiés dans les bonnes œuvres et que vous revêtiez la lumière, et que vous vous réjouissiez dans notre Seigneur le Christ, et qu'Il vous comble de joie dans son royaume pour le siècle des siècles. Amen.

4 (ff. 180r-181v) SUR L'AMOUR, LA PÉNITENCE ET LE JUGEMENT.

هذا [أيضاً] من قول مار فرام القدّيس على الحبّ والتوبة والدينونة المعدّة .

Ceci [encore] ⟨est un extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur l'amour et la pénitence et le jugement à venir.

En grec: ASSEMANI, *Ephraem graece* II, pp. 209-210 = III, pp. 13F, l. 19-17; voir aussi CPG 3945.

En géorgien: voir GARITTE, *Catalogue Sinaï*, p. 132, n. 4; OUTTIER, *Recueil géorgien*, p. 43, note 4; ID., *Recueils géorgiens Éphrem*, p. 122 (= *Recueil* III, n. 4).

Autres témoins arabes: voir Graf, GCAL I, pp. 424, ll. 33-34, 429, ll. 29-31 et aussi 343, ll. 35-36 (Jean Chrysostome); ont été contrôlés directement ou d'après les indications précises de catalogues: *Borgia arabe 200*, ff. 71r-72r, n. 27; *Mingana syriaque 464* (karšūnī), ff. 70v-72v, n. 11; *Paris arabe 132*, ff. 92v-102r, n. 7; *Paris arabe 144*, ff. 1v-8v, n. 1 (avec attribution à Jean Chrysostome).

C'est encore, apparemment au moins, de la même pièce qu'il s'agit dans: *Paris arabe 151*, ff. 117v-123v, n. 11; *Paris arabe 265*, ff. 132v-150v, n. 12 (= traduction faite par Nicon, évêque de Manbiğ); *Paris syriaque 239* (karšūnī), ff. 377r-383v, n. 85.

Inc.: يا ⟨ا⟩خوتي ويا احباءي لا نختار شيء على الحبّ الذي ليس فيه مراياة . لأنّا كلنا نخطي كثير في كل يوم وليلة وساعة . لذلك ينبغي لنا أن نقتني الحبّ الذي ليس فيه مراياة . لأنّ هذا الحبّ يغطي كثرة الخطايا .

Ô mes frères, et ô mes bien aimés, ne préférons rien à la charité dans laquelle il n'y a pas d'hypocrisie, car nous péchons tous beaucoup chaque jour, (chaque) nuit et (chaque) heure. C'est pourquoi nous devons acquérir la charité dans laquelle il n'y a pas d'hypocrisie, car cette charité couvre la multitude des péchés.

Des.: لأن الله هو الحبّ والثابت بالحبّ هو ثابت بالله والله به . ما أكثر أثمار الحبّ وأعظمها يا اخوة . ويلحق هذه الثلثة حفظ الأمانة بلا تنجّس من المخالفين وبغض كل شكل الأمر اللعب واللهو ولا يعادي أحد . ولا تغيب الشمس على عضبه . فنكون نغفر بعضنا لبعض العثرات لكيما يغفر لنا أبونا الذى في السماء عثراتنا كما أوصا سيّدنا المسيح . [هذا قول على الحبّ الالهي . آمين .

Car Dieu est l'amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. Combien sont nombreux, et grands, ô frères, les fruits de l'amour! Et qu'il (= le moine?) s'attache à ces trois ⟨principes⟩: la garde de la foi sans la laisser souiller par les incroyants, la haine de toute forme d'idolâtrie, de badinage et d'amusement, et qu'il ne soit ennemi de personne et que le soleil ne se couche pas sur sa colère. Et que nous nous

pardonnions les uns les autres nos offenses, afin que notre Père qui est aux cieux nous pardonne nos offenses, comme l'a commandé Notre Seigneur le Christ.

Ceci ⟨est⟩ un discours sur l'amour divin. Amen.

5 (ff. 181v-189v) Sans titre. Suite de la pièce précédente.

En grec: Assemani, *Ephraem graece* II, pp. 211-222; voir aussi CPG 3945.

En géorgien: mêmes références que pour la pièce précédente.

Autres témoins arabes: *Id.*

Inc.: فنرجع يا أحبـــاءي ونتكلّم على التوبة والدينونة المعدّة . لأنّه ينبغي لنا أن نتفكّر بالنهار والليل في اليوم الآخر ولا ننسا النار التي لا تطفا . يكون قول الزبور في فاك كل حين لأنّ اسم الله إذا ذكر يطرد الشياطين .

Retournons, ô mes bien aimés, à parler de la pénitence et du jugement à venir, car nous devons penser jour et nuit au dernier jour et ne pas oublier le feu qui ne s'éteint pas. Que la parole des psaumes soit toujours sur ta bouche, car le nom de Dieu, quand il est invoqué, chasse les démons.

Des.: هو قال : ارجعـــوا إليّ وارجع إليكم . وأيضاً قال : الذي أتي إليّ لا القيه برّاً . انت الاهنا أنت خالقنا . لك التسبحة والقوّة والكرامة والسجود والشكر إلى دهر الداهرين . آمين .

Il a dit: Revenez à moi et je reviendrai à vous. Et Il a dit encore: Celui qui vient à moi, je ne le rejèterai pas dehors. C'est Toi, notre Dieu; c'est Toi, notre créateur. À Toi la louange, la puissance, l'honneur, l'adoration et l'action de grâces, pour le siècle des siècles. Amen.

6 (ff. 189v-191r) Sur la crainte de Dieu.

[من قول مار فرام القدّيس على مخافة الله] (1)

(1) Restitué d'après l'Index initial.

[<Extrait> des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur la crainte de Dieu].

En grec: ASSEMANI, *Ephraem graece* I, pp. 292-296, l. 28; voir aussi CPG 3935(2).

En géorgien: voir GARITTE, *Catalogue Sinaï*, pp. 284-285, n. 8; OUTTIER, *Recueils géorgiens Éphrem*, p. 123 (= *Recueil* IV, n. 8); CPG 3935(2) et 4145(14).

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, p. 430, ll. 25-27.

Cette pièce fait également partie (n. 22) du *Recueil éphrémien arabe des 52 homélies*: voir ASSEMANI, BO I, p. 153, n. 22 (d'après *Vatican arabe 67*, ff. 187r-192r); CURETON, *Catalogus*, p. 27, n. 18 [22]; SAMIR, *Homilien-Sammlung*, p. 63, n. 22; ID., *Recueil 52 Homélies*, pp. 315, 320, 326, n. 22.

Inc.: طوبا للذي ترك العالم وتغرّب منـــه . ومع الله بجل (كذا) صار هذيذه كل أيّام حياته . طوبا للذي بغض وقذر الخطئة السوا وأحبّ الله بجل (كذا) الطيّب وغافر الخطايا .

Bienheureux celui qui a abandonné le monde et s'en est éloigné et dont la méditation est avec Dieu tous les jours de sa vie. Bienheureux celui qui a détesté le péché mauvais et en a éprouvé du dégoût, et a aimé Dieu qui est bon et pardonne les péchés.

Des.: كثيرين يظنّوا أنهم يعيشـــوا سنين كثيرة وبغفلة يجي الموت ويقطع رجـاهم . ضع الموت بين عينيك في كل حين يا ‹ا›خي افزع من الله ومن الفراق . كيف تقوم بين يدي المسيح . يعبى في كل حين سراجك . افتقد نفسك في كل حين بالصوم والصلاة والدموع والتسبحة لله أبداً .

Beaucoup pensent qu'ils vivront de nombreuses années et soudainement la mort arrive et emporte leur espoir. Place la mort devant tes yeux en tout temps, ô mon frère, crains Dieu et la séparation. Comment te présenteras-tu devant le Christ? Qu'en tout temps ta lampe soit remplie. Examine ton âme en tout temps, dans le jeûne, la prière et les larmes, et louange à Dieu toujours.

7 (ff. 191r-195r) Sur ceux qui méprisent le jeûne.

هذا من قول القدّيس مارى فرام على الذين يفسلوا الصيام .

Ceci ⟨est un extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur ceux qui méprisent les jeûnes.

En grec: non retrouvé.

Autres témoins arabes: voir Graf, GCAL I, p. 424, ll. 21-23; ajouter: *Milan Ambrosienne X. 198 Sup.*, ff. 82v-83v, voir Sauget, *Homéliaire Ambrosienne*, p. 438, n. 24, et CPG 4161(3).

Inc.: ويل للذي يصنع الردي جيـــد والجيد ردي . ويــل للذي يفسل الصوم ويقول أنّه ردي . بالصيام دخل ادم إلى الجنّة . بالصيام استاهل موسى ان يكلّم الله .

Malheur à celui qui fait du mal le bien et du bien le mal. Malheur à celui qui méprise le jeûne et dit que c'est ⟨quelque chose de⟩ mauvais. Grâce au jeûne, Adam est parvenu au paradis; grâce au jeûne, Moyse est devenu digne de parler à Dieu.

Des.: يا ربّ ما اعظم القتـــال الذي اعطيت النـــاس . التعب شديد ولكن الأجر عظيم . الذي ينزل إلى القتال يتوقّع الكليل . الذي له رجا بالربّ ينزع عنه همّ العالم .

O Seigneur, combien grand est le combat que tu as réservé aux hommes! La peine est lourde, mais le salaire est grand. Celui qui descend pour le combat s'attend à recevoir la couronne. Celui qui place son espoir dans le Seigneur, la préoccupation du monde s'éloigne de lui.

8 (ff. 195v-199r) Sermon.

هذه عظة من قول مارى فرام القدّيس .

Ceci ⟨est⟩ un sermon ⟨extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*).

En grec: non retrouvé.

En géorgien: voir Garitte, *Catalogue Sinaï*, p. 135, n. 10; Outtier, *Recueil géorgien*, p. 44, note 11; CPG 4145(13).

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, pp. 424, ll. 26-28, 432, l. 5; CPG 4164(3); ont été contrôlés directement ou d'après les indications précises de catalogues: *British Museum Arund. Orient. 21* (*arab. christ. 25*), ff. 114v-120v, n. 15; *Borgia arabe 200*, ff. 66v-68v, n. 24; *Sbath 38*, ff. 45va-48ra [pp. 89-94] (karšūnī), n. 16; *Mingana syriaque 464* (karšūnī), ff. 58v-63v, n. 8.

Inc.: [قال](1) ينبغي لنا أن نحـزن لأن نسج (؟) حياتنا ينقص في كل يوم . هوذا الأيّام يجري لتطردنا من العالم . وليس نحبّ أنفسنا محبّة العالم فان نسرع إلى عمل الحسنات . هذا هو الحزن الكبير ان أيّامنا تجري إلى الورا والخطايا إلى القدام .

[Il a dit:] Nous devons nous affliger, car le cours de notre vie diminue chaque jour. Voici que les jours passent pour nous chasser du monde. N'aimons donc pas nos âmes de l'amour du monde, mais empressons-nous vers les bonnes œuvres. La tristesse la plus grande, c'est que nos jours vont en arrière, et les péchés en avant.

Des.: تعـال من الآن نصنع بدوا للتـوبة ومتى ترا يكون ذلك ولعله ليس يكون . كل زمان حياتنا نطلب التوبة . والآن انمّا بقي لك حياة قليلة احذر لا تجيزها بيسماً كما جاز ما قبلها . لله التسبحة إلى الأبد (كذا) الأبدين . آمين .

Allons, à partir de maintenant, commençons ⟨à pratiquer⟩ la pénitence. Et quand tu crois (*litt.*: vois) qu'elle existe déjà, peut-être n'existe-t-elle pas encore. Recherchons la pénitence tout le temps de notre vie. Et maintenant qu'il ne te reste que peu à vivre, sois attentif à ne pas mal la passer (= la vie), comme celle qui a précédé. À Dieu la louange pour l'éternité des éternités. Amen.

9 (f. 199rv) SUR L'AMOUR.

من قول القدّيس مار فرام على الحبّ .

(1) Restitution conjecturale.

⟨Extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur l'amour.

En grec: non retrouvé.

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, p. 429, ll. 30-33; on peut préciser, au moins d'après l'incipit, l'identité de texte avec *Paris arabe 151*, ff. 148r-153v, n. 14, qui selon son titre doit englober aussi la pièce suivante de notre manuscrit. Voir aussi CPG 4160(8).

Inc.: يا احباءي قال ربّنا انّ جميع النـــاموس والأنبيا بوصيتين هو مغلق ان تحب الربّ الاهك من كل نفسك ومن كل قلبك ومن كل نيّتك وتحب قريبك مثل نفسك . هو مكتوب أنّه ليس على الصديقين ناموس ولكن انمّا وضع الناموس للرشمعين .

Ô mes bien aimés, Notre-Seigneur a dit que toute la loi et les prophètes sont contenus dans deux commandements: tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, de tout ton cœur, et de toute ton intention, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il est écrit qu'une loi n'est pas ⟨faite⟩ pour les justes, mais que la loi a été établie pour les impies.

Des.: ويوسف حفظ صدق النامـوس حيث لا يطيع صولاته لأنّه قال كيف اصنع هذا الشّر العظيم واخطى قدام الربّ . وموسى أيضاً حفظ أمر الناموس حين كفر الاّ يدعا ابن البنت فرعون . فلذلك اهله الله أن يعطى على يديه الناموس لأمّته .

Et Joseph observa intégralement la loi lorsqu'il ne se soumit pas à sa maîtresse, car il a dit: Comment ferais-je cette mauvaise action, et pècherais-je devant le Seigneur? Et Moïse également observa le commandement de la loi quand il refusa d'être appelé fils de la fille du pharaon. Aussi Dieu l'a-t-il rendu digne de lui remettre dans les mains la loi pour son peuple.

10 (ff. 199v-201v) SUR LE JEÛNE.

على الصوم

Sur le jeûne.

En grec: non retrouvé.

Autres témoins arabes: voir Graf, GCAL I, p. 429, l. 39. Se reporter aussi aux références données à propos de la pièce précédente.

Inc.: الصوم النقي هو مختـــار بين يدي الله وهـو محفوظ مثل الكنز في السما . وهو سلاح مقابل الخبيث وهو ترس يقبل سهام العدوا . وهذا لم أقول من قبل نفسي ولكن الكتب المقدّسة تخبّرنا أن الصوم النقي هو معين الكل الذين يصوموه .

Le jeûne pur est acceptable devant Dieu et il est conservé comme un trésor dans le ciel. C'est une arme contre le mauvais et un bouclier qui reçoit les flèches des ennemis. Et cela, je ne le dis pas de moi-même, mais ce sont les Livres saints qui nous informent que le jeûne pur est une aide pour tous ceux qui le pratiquent.

Des.: فأمّا مدبّر مجلّتنا نحن فهو اقوا من ميكائل الذي هـو ربّنا يسوع المسيح الذي جاء وتجسّد وانجّع بالجسد الذي لبس منّا وهو يعيّن الذين يبتّلون ويصومون . ويغلب اعدانا وهو امرنا ان نصوم ونصلّي ونسهر في كل حين لكيما بقوّة الصوم يبلّغنا إلى النياحة .

Quant à l'ordonnateur de notre livre (de vie) à nous, il est plus fort que Michel, c'est notre Seigneur Jésus-Christ, qui est venu, s'est incarné et a souffert dans le corps qu'il avait revêtu de nous, et Il vient en aide à ceux qui se vouent à l'ascèse (*ou* à la virginité) et qui jeûnent. Et Il vainc nos ennemis, et Il nous a ordonné de jeûner, de prier et de veiller en tout temps, afin que par la force du jeûne, Il nous fasse parvenir au repos.

11 (ff. 201v-206r) Sur la prière.

منجل الصلاة

Sur la prière.

En grec: non retrouvé.
Autres témoins arabes: voir Graf, GCAL I, p. 430, ll. 2-5.

Inc.: نقاوة القلب هي الصلاة . الابآ القدمـــاء بالصلاة صـــاروا أقويا بين يدى الله . في الصلاة قبلت القرابين وهي أيضاً ذهبت بالطوفان وهي اعطت العاقر البنين وهي طرحت الحيطان .

La pureté du cœur c'est la prière. Les anciens pères (*ou* patriarches), grâce à la prière, sont devenus plus puissants devant Dieu. Par la prière, les dons (d'Abel?) furent acceptés; c'est elle encore qui a éloigné le déluge (= Noé). C'est elle qui a donné des fils aux stériles (= Sarah, Anne). C'est elle qui a renversé les murs (de Jéricho).

Des.: وإن أحببتم وطعتموني تـــأكلـوا خيرات الأرض . وإن لم تطيعوني يأكلكم الحرب لأن فم الله الذي تكلّم . من الآن حبّ الصلاة النقيّة وألزمها بالأعمال الصالحة . اهتمّ بما كتبت لك وفي كل حين تكون تذكرني في صلاتك .

Et si vous aimez et m'obéissez, vous mangerez les biens de la terre; mais si vous ne m'obéissez pas, la guerre vous mangera, car c'est la bouche de Dieu qui parle. Dès maintenant, affectionne la prière pure et accompagne-la des bonnes œuvres. Tiens compte de ce que je t'ai écrit, et rappelle-toi de moi en tout temps dans ta prière.

12 (ff. 206r-209r) SUR L'HUMILITÉ.

منجل الاتّضاع

Sur l'humilité.

En grec: non retrouvé.
Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, p. 430, l. 5.

Inc.: الإتّضاع هو جيد في كـــل حين ويخلص الذين يلزمـوه من جميع الأحزان . وأثماره هي كثيرة ومنه يولد الصلاح . هو والد الوداعة . نوح بالاتّضاع ارضا الله وخلّصه .

L'humilité est un bien en tout temps, et elle sauve ceux qui s'y astreiguent, de toutes les afflictions. Ses fruits sont innom-

brables et d'elle naît la bonté (*ou* la sainteté). Elle engendre la douceur. Par l'humilité, Noé plut à Dieu et il le sauva.

Des.: دنا ابرهيم إلى الاتّضــاع وورث أرض الحيـاة . الربّ يرفع المتّضعين ويوضّع المتعظّمين . والمتّضعين هم صبورين رحومين وديعين صالحين حريصين حكماء فهمين هادين متحنّين توّابين جميلين . طوبا لمن يحبّ هذه الشجرة التي هولى ثماره .

Abraham s'attacha à (*litt.*: se rapprocha de) l'humilité et il hérita la terre de la vie. Le Seigneur élève les humbles et il humilie les superbes. Les humbles sont patients, miséricordieux, doux, justes, zélés, sages, intelligents, calmes, compatissants, indulgents et beaux. Bienheureux celui qui aime cet arbre dont ces ⟨vertus⟩ sont les fruits.

13 (ff. 209r-211r) Sur les moines.

منجل الرهبان

Sur les moines.

En grec: non retrouvé.

Autres témoins arabes: voir Graf, GCAL I, p. 429, l. 18.

Édité d'après ce manuscrit par K. Samir, [1] dans *Risālat al-Kanīsah*, 7 (Minia, 1975), pp. 346-350), 393-397 et 458-461.

Inc.: ننزع [يا ⟨ ا ⟩خوة] [2] ونطرح عنّا الوسـخ ونلبس لباس العرس . نلزم الصلاة لكيمـا نجو(؟) زيادة المخـافة . ننقي قلوبنـا من أمور العالم لكيما نبصر المسيح بسبحه .

Chassons, [ô frères], et éloignons de nous l'impureté et revêtons le vêtement nuptial. Soyons assidus à la prière afin que nous obtenions (?) une augmentation de la crainte ⟨de Dieu⟩. Purifions nos cœurs des affaires du monde, afin que nous voyions le Christ dans sa gloire.

Des.: حبّ العذرة الحظ الصـالح التي تخلط مع مـلائكة السماء . من الآن اقرأ فيما كتبت لك انت والاخوة الذين يحبّوا العذرة . ابعد

[1] Il me signale qu'il prépare l'édition de tout le *Dossier* éphrémien de ce manuscrit.

[2] Restitution conjecturale.

نفسك من المستهزئين . اقرأ وتعلّم واحرص وتجها بناموس الربّ في كل حين . لله التسبحة إلى دهر الداهرين . آمين .

Aime la virginité, le sort (*ou* le partage) heureux qui met au rang des anges du ciel. Dès maintenant, lis (*ou* médite) ce que je t'ai écrit, toi et les frères qui aiment la virginité. Éloigne ton âme des moqueurs. Lis, apprends, sois zêlé, et recueille-toi (?) dans la loi du Seigneur en tout temps. À Dieu la louange pour le siècle des siècles. Amen.

14 (ff. 211^{r}-214^{r}) SUR LA PÉNITENCE.

من قول ماری فرام القدّيس على التوبة .

⟨Extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur la pénitence.

En grec: non retrouvé.

En géorgien: voir GARITTE, *Catalogue Sinaï*, pp. 132-133, n. 5; OUTTIER, *Recueil géorgien*, p. 43, note 5; CPG 4145(10).

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, pp. 424, ll. 31-33, 431, ll. 8-9; CPG 4164(1); ont été contrôlés directement ou d'après les indications précises de catalogues: *Borgia arabe 200*, ff. 69^{v}-71^{r}, n. 26; *Sbath 38* (karšūnī), ff. 49^{r}a-51^{r}b [pp. 97-100], n. 18; *Ibid.*, ff. 193^{v}a-195^{v}a [pp. 385-389], n. 60 (= doublet, traduction arabe différente); *Mingana syriaque 464* (karšūnī), ff. 67^{v}-70^{v}, n. 10; *British Museum Rich. 7206* (*karšūnī 4*), ff. 60^{v}-63^{v}, n. 15; *Paris arabe 72*, ff. 28^{r}-31^{r}, n. 5.

Inc.: الذين يريدون عبادة الله فليتخذوا خوف الله عمر حياتهم كلها . فانّ خوف الله مثل حربة ذات فمين تقطع كل شهوة رديّة فاسدة . فلتتخذ خوف الله وتذكر يوم القيامة والدين في اليوم الاخر .

Ceux qui veulent servir Dieu, qu'ils choisissent (pour eux) la crainte de Dieu tout le long de leur vie. La crainte de Dieu, en effet, est comme un fer de lance à deux tranchants qui coupe tous les désirs mauvais et vicieux. Choisis la crainte de Dieu, et souviens-toi du jour de la résurrection et du jugement au dernier jour.

Des.: فالآن يا ⟨ا⟩ولاد الكنيسة الالهيّة في يوم الجمعة سلبنا الذي ذكرنا وفي الأحد وهب لنا الحياة . والصليب فهو قوّتنا وخلاصنا ونورنا

فننهض ونقوم جميعاً ونسجد لموضع قدمي ربّنا يسوع المسيح فانّه رجانا وبه تفرح قلوبنا وعلى اسمه القدوس اتّكلنا الآن والأبد . آمين .

Et maintenant, ô fils de l'Église divine, au jour du vendredi, on nous a pris Celui qui s'est souvenu de nous, et, le dimanche, Il nous a donné la vie. La croix est notre force, notre salut et notre lumière, levons-nous et tenons-nous debout ensemble, et adorons le lieu des pieds de notre Seigneur Jesus-Christ, car Il est notre espérance et en Lui se réjouissent nos cœurs, et en son saint nom nous avons placé notre confiance, maintenant et à jamais. Amen.

15 (ff. 214r-215v; **M** 1r) Pour les moines.

موعظة للرهبان

Parénèse pour les moines.

En grec: non retrouvé.

Autres témoins arabes: *a*) sous le nom d'Éphrem, voir Graf, GCAL I, pp. 424, l. 40, 429, l. 19; ont été contrôlés directement ou d'après les indications précises de catalogues: *Sbath 38* (karšūnī), ff. 73vb-75va [pp. 145-149], n. 26; *Mingana syriaque 465* (karšūnī), ff. 22v-26r, n. 4; *b*) Anonyme: *British Museum Rich. 7206* (*karšūnī 4*), ff. 35v-32r, n. 6; *Borgia arabe 200*, ff. 97v-99r, n. 37 (traduction arabe différente).

Inc.: يا اخوتي حبّ العالم يغضّب الله لأنّه يطيش العقل ويربأ (؟) النظر . والذي يريد يتربّا في الجهاد يحفظ نفسه من العالم بالحقيقة . أرفض شهوة اللحم لئلا تشتعل فيك نار الطبيعة . ضيق على بطنك بالجوع والعطش لئلا تنسا ذكر ربّك .

Ô mes frères, l'amour du monde provoque la colère de Dieu, car il trouble l'esprit et il enlève le regard. Et celui qui veut grandir dans le combat, garde son âme du monde, dans la vérité. Abandonne le désir de la chair afin que le feu de la nature ne s'enflamme pas en toi; comprime ton ventre par la faim et la soif, afin que tu n'oublies pas le souvenir de ton Seigneur.

Des.: لا يسلك عقلك خـــارج من طريق الصلب لئلا يقـووا عليك اعداك ويأخذوا منك كنوزك . لا تسلك في طريق ريحا وتدع بيت المقدّس لئلا يجرحوك ولا يكون لجرحك شفاً . السبح لله من جميع خلائقه .

Que ton esprit ne (t')entraine pas en dehors du chemin de la croix afin que tes ennemis ne deviennent pas plus forts que toi et qu'ils ne te ravissent ton trésor. Ne marche pas sur un chemin battu par le vent (?), et n'abandonne pas le sanctuaire, afin qu'il (= le vent?) ne te blesse pas et qu'il n'y ait pas de guérison pour ta blessure. Gloire à Dieu de la part de toutes ses créatures.

16 (ff. **M** 1^r-3^r) SUR LE COMBAT SPIRITUEL.

وأيضاً من (1) قول مار فرام القدّيس على [الجهـاد و] الصراع الروحانى .

Et encore, ⟨extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur le combat et la lutte spirituels.

En grec: non retrouvé.

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, pp. 430, ll. 6-8, 431, ll. 3-4. C'est en fait notre manuscrit signalé à la fois d'après l'Index du *Strasbourg 4226* et le contenu du *Mingana Christian Arabic 93*.

Inc.: [يا احباءي] (2) ليس مثل الهنا كمـــا قال النبي مـــن مثلك يا الله . الهنا مستحق السجدة فنسجد له مثل خالق ونحبّه مثل والد لأنّه خلقنا من البدى للخلاص .

Ô mes bien aimés, il n'y a personne comme notre Dieu, selon ce qu'a dit le prophète: Qui est comme toi, ô Dieu? Notre Dieu est digne de l'adoration, et adorons-le comme créateur, et aimons-le comme père, car Il nous a créés au début pour le salut.

Des.: هوذا الرســـول ينوح من أجله ويصرخ قائلاً أنا انســان شقي . من يخلّصني من جسد هذا الموت . فالنعمة الله الذي تخلّصنا فيه وتخلّصه فينا بنعمة ربّنا يسوع المسيح الذي له السبح إلى جميع الدهور . آمين .

(1) Restitué d'après l'Index initial.

(2) Restitution conjecturale.

Voici l'apôtre qui gémit à cause de lui (*ou* de cela?) et s'écrie en disant: Moi, je suis un homme malade, qui me délivrera de ce corps de mort? La grâce de Dieu qui nous a sauvés en lui (l'apôtre) et qui l'a sauvé en nous, par la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, lui à qui ⟨convient⟩ la gloire pour tous les siècles. Amen.

17 (ff. **M** 3r-5v) Contre le rire.

وأيضاً من قول مار فـرام القدّيس على أنّه لا ينبغي للراهب أن يضحك ولا يفرح بل يبكي وينوح على نفسه أبداً .

Et encore ⟨extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*) sur le fait que le moine ne doit pas rire ni être dans la joie, mais ⟨qu'il doit⟩ pleurer et se lamenter sur lui-même toujours.

En grec: Assemani, *Ephraem graece* I, pp. 254-258, l. 8 (jusqu'à σῶτερ τοῦ κόσμου); Heffening, *Griechische Ephraem-Paraenesis* II, pp. 62-78; voir aussi CPG 3933.

En géorgien: voir Garitte, *Catalogue Sinaï*, p. 133, n. 7; Outtier, *Recueil géorgien*, p. 43, note 7.

En arabe: publié par Heffening, *Griechische Ephraem-Paraenesis* I, pp. 94-119. L'édition est basée sur notre manuscrit alors en possession de K. W. Hiersemann.

Autres témoins arabes: voir Graf, GCAL I, p. 430, ll. 15-24; on peut ajouter, après contrôle sur microfilm, *Sinaï arabe 549* (Xe s.), ff. 221r-223v (traduction différente).

Cette pièce fait également partie (n. 20) du *Recueil éphrémien arabe des 52 homélies*: voir Assemani, BO I, p. 153, n. 20 (d'après *Vatican arabe 67*, ff. 179r-182v); Cureton, *Catalogus*, p. 27, n. 16 [20]; Samir, *Homilien-Sammlung*, p. 63, n. 20; Id., *Recueil 52 Homélies*, pp. 315, 320, 325, n. 20.

Inc.: أوّل خـراب نفس الراهب هو الضحك والبرّ يسيـا . ايـه الراهب إذا أنت ابصرت نفسك في شيء من هذا فأعلم أنّك قد صرت إلى غمق الشرّ . فلا تزال تطلب من الله وتتضرّع إليه حتّى يخلّصك من هذا الموت .

La première ruine de l'âme du moine est le rire et la familiarité (παρρησία). Ô moine, si tu observes qu'⟨en⟩ ton âme il se trouve quelque chose de cela, sache que tu es parvenu au fond du mal. Ne cesse pas de prier Dieu et de t'humilier devant lui jusqu'à ce qu'il te délivre de cette mort.

Des.: فأنا اتضرع إليك يا مخلّص ان لا تطرحني أصلا إلى عدوي . بل أنت يا ربّ الرحوم الجواد الذي لا يحقد . اقيم اعضاءي التي قد طرحتها الخطئة . أحي نفسي التي قد امتها خلاف الناموس . نوّر قلبي الذي قد أظلمته الشهوة الرديّة . وخلّصني من كل عمل سو واظهر في حبّك التام يا ربّي يسوع المسيح مخلّص العالم . آمين .

Et moi, je Te supplie, ô Sauveur, de ne pas me livrer définitivement à mes ennemis. Mais Toi, ô Seigneur miséricordieux et généreux, qui ne garde pas rancune, ressuscite mes membres que le péché a renversés. Vivifie mon âme qu'a tuée la transgression de la loi. Illumine mon cœur qu'a obscurci le désir mauvais. Et délivre-moi de toute œuvre mauvaise, ⟨afin que⟩ j'apparaisse dans ton amour parfait, ô mon Seigneur Jésus-Christ, Sauveur du monde. Amen.

18 (ff. **M** 5v-8r) *Questions sur la Pénitence.*

هذا من قول مار فرام القدّيس ⟨ مسائل على التوبة ⟩ (1) .

Ceci ⟨est un extrait⟩ des discours de mār Éphrem (*Frām*). Questions sur la Pénitence.

En grec: non retrouvé.

En géorgien: voir Garitte, *Catalogue Sinaï*, p. 135, n. 9; CPG 4145(12).

Autres témoins arabes: voir Graf, GCAL I, pp. 424, ll. 37-38, 431, l. 19; CPG 4164(2); ont été contrôlés directement ou d'après les indications précises de catalogues: *Mingana arabe chrétien 204* (*add. 132*), f. 1rv (= le début seulement); *Borgia arabe 200*, ff. 84v-86r, n. 32; *Sbath 38* (karšūnī), ff. 57rb-59ra [pp. 112-116]; *Mingana syriaque 464* (karšūnī), ff. 107v-111r, n. 16; *Paris syriaque 239* (karšūnī), ff. 385r-393r, n. 86.

(1) Addition basée sur le parallélisme de la rédaction dans l'Index initial.

Inc.: جاء انسان إلى مر افرام فقال له يا سيّدي أريني بماذا أطلب التوبة . أجابه مادى فرام القدّيس فقال له . يا بني أنا وحدي الخاطي . أنا الذي خطاياي أكثر من شعر راسي . أنا الذي خطاياي أكثر من تراب الأرض .

Un homme vint auprès de mar Éphrem et lui dit: ô mon Seigneur, révèle-moi comment je dois rechercher la pénitence. Mār Éphrem lui répondit et lui dit: ô mon fils, moi seul, je suis pécheur. Moi, je suis celui dont les (*litt.*: mes) péchés sont plus nombreux que les cheveux de ma tête. Moi, je suis celui dont les (*litt.*: mes) péchés sont plus nombreux que la poussière de la terre.

Des.: طوبا لمن قرأ الكتب وعمل بها وعلّم للأخرين . ذلك عظيم يدعا في ملكوة السماء وربّنا والاهنا يسوع المسيح يعطينا واياكم قلوب ذكيّة والنفس طاهرة بشفاعة السيّدة مرت مريم . نسأل المسيح بن الله أن يرحمنا ويقيمنا عن يمينه مع أصفياه واحباءه . آمين .

Bienheureux celui qui a lu (*ou* médité) les Livres et a agi en conformité avec eux et a enseigné aux autres. Celui-là sera appelé grand dans le royaume des cieux, et Notre Seigneur et notre Dieu Jésus-Christ nous donnera ainsi qu'à vous, des cœurs purs et des âmes transparentes (?), par l'intercession de ⟨notre⟩-Dame *mart* Marie. Demandons au Christ, fils de Dieu, qu'Il ait pitié de nous et qu'Il nous place à sa droite avec ses élus et ses bien aimés. Amen.

19 (ff. **M** 8rv; **L** 1r-5v) *Sur la Mort et le Diable.*

هذا أيضاً من قول مار فرام المقدّس قاله عن الشيطان والموت .

Ceci ⟨est⟩ encore ⟨un extrait⟩ des discours du saint mār Éphrem (*Frām*); il l'a prononcé sur Satan et la Mort.

En grec: non retrouvé.

En géorgien: texte publié avec traduction latine par GARITTE, *La Mort et le Diable*, pp. 138-156. Voir aussi ID., *Catalogue Sinaï*, p. 287, n. 14; OUTTIER, *Recueils géorgiens Éphrem*, p. 123 (= *Recueil* IV, n. 14); CPG 4145(1).

En arabe: Les deux fragments de ce texte ont été publiés indépendamment: Celui de Léningrad (ff. **L** 1r-5v) par KRAČKOVSKIJ, *Novozavjetnyj apokrif* [cité plus haut, p. 429, note 4], pp. 255-261; celui de la Collection Mingana (f. **M** 8rv) par GARITTE, *La Mort et le Diable*, pp. 156-158. M. le Professeur Garitte a publié en outre, *Ibid.*, pp. 159-163, la traduction latine du texte édité par I. Kračkovskij.

Autres témoins arabes: voir GRAF, GCAL I, pp. 425, ll. 16-21 et 428, ll. 1-2; GARITTE, *La Mort et le Diable*, pp. 133-134; SAUGET, *Homéliaire Ambrosienne*, pp. 458-459, n. 61.

Inc.: يا اخوة من ذاك الذي يقـــدران يتكلّم باستقصا كل ما ينبغي لمّا كان من عجائب سيّدنا يسوع المسيح واياته وعلاماته وشفاه وأموره التي كانت تكمل في أيّام تجسّده على الأرض بقوّة الكلمة الأزليّة .

Ô frères, qui est celui qui peut dire complètement tout ce qui convient à propos de ce qu'il en a été des miracles de notre Seigneur Jésus-Christ, ainsi que de ses signes, de ses prodiges, de ses guérisons et de ses préceptes qui ont été accomplis aux jours de son incarnation sur la terre, par la puissance du Verbe éternel?

Des.: والذي لا يموت بطبيعتـــه اقترب من الموت . فلنشكر الآن للذي أصيب منجلنا حتى يمجّدنا هو بنور الحياة الدائمة الكائنة قدام أبيه الخاص الذي له المجد والقدرة بيسوع المسيح مع روح القدس الآن [وأبداً و] إلى دهر الداهرين . آمين . آمين . آمين .

Et celui qui ne meurt pas dans sa nature s'est approché de la mort. Rendons grâces maintenant à Celui qui a souffert pour nous afin de nous glorifier dans la lumière de la vie éternelle, qui est devant son propre Père, à qui ⟨convient⟩ la gloire et la puissance par Jésus-Christ avec l'Esprit-Saint, maintenant et toujours et pour le siècle des siècles. Amen. Amen. Amen [1].

Bibliothèque Vaticane
Cité du Vatican

Joseph-Marie SAUGET

[1] Je remercie très cordialement le Père K. Samir qui a accepté aimablement de relire la traduction française des textes arabes et de me faire quelques utiles suggestions.

Dialogo fra "ortodosso" e "nestoriano" del Vaticano Siriaco 173

Succede spesso che un manoscritto ben conosciuto e perfino citato nei manuali rimanga per secoli inedito.

È il caso del testo che pubblichiamo.

Descritto già nella *Bibliotheca Orientalis* e dal catalogo degli ASSEMANI (1); citato nelle Storie della letteratura siriaca (2) questo dialogo fra i rappresentanti di due cristologie tuttora viventi ci è sembrato meritevole di un'edizione.

Al testo siriaco e a una traduzione italiana, premettiamo un saggio introduttivo così articolato:

1) breve descrizione del manoscritto;
2) analisi sommaria del contenuto;
3) indagine sul genere letterario;
4) criteri di edizione e di traduzione.

Ci ripromettiamo di trattare in un prossimo articolo della località e del monastero dove il testo ebbe origine e di una eventuale identificazione dell'autore.

Ringraziamo quanti, con la loro gentile consulenza, ci hanno aiutato in questo lavoro. In particolare, ringraziamo Mons. Joseph-Marie SAUGET, che ci ha dato preziose informazioni codicologiche; i Padri Raimund KÖBERT, Juan MATEOS e Paul NWYIA per averci chiarito il senso di alcune frasi del testo; il P. Ignacio ORTIZ de URBINA che per primo si è interessato alla nostra iniziativa e ci ha incoraggiato a portarla a termine e a pubblicarla.

(1) J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Tomus secundus, Romae 1721, p. 307 a, b; S. E. et J. S. ASSEMANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Partis primae, Tomus tertius, Romae, 1759, pp. 352-354.

(2) A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pp. 276-277, n. 12. — Iġnāṭyūs Afrām al-awwal BARṢAWM, *Kitāb al-lu'lu' al-manṯūr fī tārīḫ al-'ulūm wa-l-ādāb al-suryānīya*, Ḥalab 1956², pp. 355-356.

1) Il manoscritto

Il codice Vaticano Siriaco 173, cui appartiene il nostro testo, è così descritto nel Catalogo della Vaticana: « CLXXIII. Codex in 8. bombycinus, foliis 158. constans, Syriacis literis exaratus, inter Codices Orientales, ab Andrea Scandar in Vaticanam Bibliothecam inlatos, olim Vigesimus septimus » (1).

L'unità del codice è data dal trattarsi di undici testi della Chiesa siriaca occidentale: scritti di Bar Ebreo o attribuiti a lui, trattati polemici contro i Siri Orientali, testi liturgici della stessa Chiesa e scritti di autori da quella riconosciuti (2).

L'intero codice è costituito di quaderni da 8 e da 10 fogli ciascuno. Mancano tre quaderni all'inizio. Il Dialogo, che è il sesto degli undici testi compresi nel codice, costituisce la fine del quinto quaderno e occupa i fogli 12r-18v.

La misura dei fogli cartacei è di 165 mm. × 110 mm.

La giustificazione o superficie scritta è di 135 mm. × 95 mm.

I fogli 12r-18v hanno in media 18 righi di scrittura ciascuno.

Per l'esattezza, 7 ne hanno 22, 3 ne hanno 23, 3 ne hanno 31 e uno solo ne ha 24.

Il Dialogo è trascritto da anonimo copista, senza datazione dell'epoca in cui è stata eseguita la copia. La datazione di tutto il codice proposta dagli Assemani nel Catalogo, ovvero dell'anno 1333 della nostra era, si basa sulla somiglianza calligrafica con altro codice datato della stessa Biblioteca (3).

Il nostro testo è scritto in *serṭo*, all'inchiostro nero e rosso. Le battute del Dialogo sono scritte in nero; mentre la rubricazione serve a introdurre l'uno o l'altro dei due interlocutori.

L'*incipit* è riportato dal Catalogo e così tradotto: « *Aitallahae Presbyteri* in Coenobio Sancti Zachae (*Nicolai*) apud urbem Calli-

(1) S. E. et J. S. Assemani, *Bibliothecae Apost. Vat. Codicum Mss. Catalogus*, P. Iae T. III, *op. cit.*, p. 352.

(2) *Ibid.*, pp. 352-354.

(3) « Is Codex, ut ex characterum forma coniectari licet, exaratus est circa annum Graecorum 1644. Chr. 1333. Eadem enim Librarii manus, ac eius, qui Librum Radiorum Gregorii Barebraei exscripsit; de quo vide Tom. I. Bibl. Orient. pag. 575. num. XI », *ibid.* p. 354. L'altro manoscritto siriaco, trovato dagli Assemani somigliante al nostro quanto alla scrittura è il Vaticano Siriaco 169, descritto nello stesso catalogo, S. E. et J. S. Assemani, *Bibl. Ap. Vat. Codicum Mss. Catalogus*, P. Iae T. III, *op. cit.*, pp. 344-346.

nicum, Tractatus adversus Nestorianos, per modum interrogationis Nestoriani, et responsionis Orthodoxi » (¹).

Dalle prime parole sappiamo dunque il nome dell'Autore e la sua qualità di monaco e di sacerdote in un determinato convento. Sembrerebbero dati preziosi per identificarlo. Né gli Assemani, né Baumstark hanno tentato di basarvisi per farlo (²).

Come abbiamo accennato, dedicheremo a quel problema un altro articolo.

2) Analisi del Dialogo

Come si può vedere dal testo e dalla versione, ai cui numeri progressivi rimandiamo ordinatamente, si tratta di un dialogo polemico a domanda e risposta fra un aderente alla cristologia pre-efesina, detta qui *nestoriana* e un seguace della cristologia pre-calcedonese, chiamata *ortodossa*. Rispettiamo la terminologia del manoscritto, benché le preferiamo quella neutra di pre-efesino e pre-calcedonese, oppure di siro-orientale e siro-occidentale.

Gli argomenti del dialogo attingono all'armamentario tradizionale della polemica fra pre-calcedonesi e pre-efesini. Non mancano infatti la questione della *ṭeotókos*, sia pure appena accennata, né i rimproveri di corrompere la dottrina genuina della Trinità e dell'Incarnazione, con rispettive accuse di *tetradismo*, di duplicità del Cristo e di doppia filiazione, di connivenza con Ario, con Apollinare e con Eutiche. Da una parte o dall'altra si rinfaccia all'avversario di non salvare la divinità di Cristo o la sua umanità, la sua passione o la redenzione del genere umano.

Ma analizziamo il dibattito, battuta per battuta.

Inizia il nestoriano con un accenno al termine *ṭeotókos* (I).

L'ortodosso risponde accusando l'avversario di credere in due figli (II, 1-2).

Il nestoriano pone allora sul tappeto una questione epistemologica o dell'adequazione dell'intelletto alla realtà (III).

(¹) *Ibid.*, p. 353.

(²) « Quum de Auctoris aetate et gestis nihil adhuc nobis constet » J. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, *op. cit.*, Tomus secundus, p. 307. « Möglicherweise eines... jakobitischen Priesters des Klosters des Màr(j) Zàk(h)e (Nikolaos) bei Kallinikos, von dem Vt 173 (14. Jh.) VI° eine dialogische Widerlegung von 16 Ein-würfen eines Nestorianers gegen die monophysitische Lehre vorliegt, ohne dass freilich etwas Positives zugunsten dieser Identifikation beizubringen wäre » A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, *op. cit.*, pp. 276-277 n. 12.

Dopo due interrogativi dell'ortodosso (IV e VI 1-3) e una risposta su tale argomento (V) il nestoriano afferma che il Cristo è l'unione delle due nature (VII).

In tal caso, incalza l'ortodosso, la *communicatio idiomatum* si applicherebbe all'unione (VIII 1-2).

Il nestoriano oppone il Cristo nato nel tempo al Verbo che è eterno, per mettere l'avversario di fronte all'aporia di quattro persone divine (IX 1-3).

L'ortodosso ricorre all'usuale paragone dell'uomo composto di anima e di corpo e tuttavia d'unica identità (X 1-6).

Di nuovo il nestoriano invoca la proporzione logica fra termini e realtà (XI).

L'ortodosso insiste: se il nome è la realtà, tu non salvi l'unità del Cristo (XII 1). Se invece il nome non si identifica con la realtà, allora l'unità del Cristo che tu confessi è soltanto nominale (XII 2-4).

E tu, obietta di rimando il nestoriano, con la tua unità di natura non pretenderai che nel Cristo sia morta la natura divina! (XIII 1-2).

Da ciò l'ortodosso prende lo spunto per affermare che tutto il Cristo ha sofferto (XIV 1-3).

Il nestoriano passa ad altro dilemma: o dualità delle nature o mescolanza e confusione delle nature nel Cristo, come vogliono Apollinare ed Eutiche (XV 1-2).

Ma l'ortodosso capovolge l'argomento contro l'avversario: nella stessa aporia cadrebbe chi affermasse l'unicità personale e filiale del Cristo (XVI 1-3).

Il nestoriano propone un secondo dilemma: le due nature nell'unione o si annullano o permangono. Nel primo caso si professa l'eresia di Eutiche. Nel secondo si accetta la concezione nestoriana (XVII 1-3).

Con il procedimento già usato, l'ortodosso rivolge l'argomento contro l'avversario: o le due persone si annullano nell'unione, confondendosi, o le due persone permangono e l'unione costituisce una terza entità rispetto a loro (XVIII 1-3).

Il nestoriano tenta una dimostrazione per assurdo: secondo la vostra concezione — dice all'avversario — il Verbo sarebbe unito alla carne, non di unità entitativa: affermazione davvero blasfema! (XIX 1-3).

L'ortodosso risponde ancora con un *retorqueo argumentum*: la stessa assurdità si verificherebbe nel caso della vostra concezione. Secondo voi infatti il Verbo non sarebbe unito alla sua carne di unità personale! (XX 1-3).

Il nestoriano torna ad appellarsi alla logica: se la corporeità non è essenziale al Verbo, bisogna riconoscere necessariamente due nature nel Cristo (XXI 1-2).

Proprio in base alla logica — ribatte l'ortodosso — non puoi evitare l'eresia della mescolanza delle due nature (XXII 1-3).

Se è assurda una sola natura — dice il nestoriano — anche la vostra cosiddetta natura composta è assurda (XXIII 1). Si tratta di unicità nominale o meramente accidentale (XXIII 2-3). Ecco perché noi nestoriani professiamo la sola unicità personale del Cristo (XXIII 3-4).

Con il metodo usuale, l'ortodosso volge l'accusa contro chi, l'ha formulata: se l'argomento vale per l'unicità di natura, esso varrà anche per l'unicità di persona. Infatti si tratta o di annullamento della persona del Verbo, o di unione eterna, o di filiazione doppia, cioè di due figli; tutte assurdità (XXIV 1-3).

Senza cercare nuovi argomenti, il nestoriano nega che l'unione di persona supponga l'annullamento delle nature o ne implichi la mescolanza (XXV).

L'ortodosso ribatte che l'unicità non può essere che di natura; altrimenti si tratta solo di unicità accidentale (XXVI 1-3).

Quest'unica natura — obietta di rimando il nestoriano — sarebbe eterna o temporale. Non si può sfuggire al dilemma senza cadere nell'eresia (XXVII 1-3).

L'ortodosso applica a sua volta la stessa argomentazione contro l'avversario: con la vostra unica persona, voi nestoriani non evitate l'eresia di Ario né quella di Eunomio (XXVIII 1-3).

Il nestoriano cerca ora nella Scrittura una prova a favore della sua concezione e cita Mt 28,19-20: il Cristo si distinguerebbe volutamente dalla seconda persona della Trinità (XXIX 1-2).

Se fosse vero — risponde *ad hominem* l'ortodosso — Pietro non sarebbe uno dei discepoli. E cita a sua volta la Scrittura, mescolando Mc 16,7 e Mt 28,7 con Gv 20,17 (XXX 1-3).

Di nuovo il nestoriano ricorre alla Scrittura per provare la sua tesi e precisamente alle due espressioni bibliche così diverse designanti il Cristo: figlio dell'uomo e figlio di Dio (XXXI).

L'ortodosso conclude riconducendo per assurdo la concezione avversaria all'affermazione di tre enti completi nel Cristo (XXXII 1-6).

3) Il genere letterario

Questa sommaria descrizione contenutistica è sufficiente a dimostrare che il dialogo appartiene al genere letterario della

polemica scolastica fra pre-calcedonesi e pre-efesini. Ma accusa pure l'assenza di elementi e di criteri interni che ne permettano una sicura datazione.

La stessa formula dialogica non lo pone in un determinato periodo storico. Era già un dialogo per esempio il *Liber legum regionum* redatto in siriaco nel secolo III da un discepolo di Bardeyṣan di Edessa. La designazione di "ortodossi" per i pre-calcedonesi era già usata da Severo di Antiochia [1].

Al *tetradismo* contro cui polemizza il dialogo (IX-X) allude già Filosseno di Mabbūg, morto nel 523 [2]. L'accenno ripetuto a una data problematica epistemologica (III, XI, XII, XXI, XXII) supporrebbe al più un'epoca successiva a Filopono, morto poco dopo il 565 [3].

Non sarebbe neppure dimostrabile che la dottrina esposta dal « nestoriano » di una duplice entità nell'unica persona del Cristo supponga un'epoca contemporanea o successiva a Babai il Grande, morto dopo il 628 [4].

(1) Cfr. *Severi antijulianistica*, Refutatio propositionum haereticarum, Syriace edidit et latine interpraetavit A. SANDA, Beryti, 1931, pp. 131 e 198.

(2) « For he who counts another man with God, introduces a quaternity in his doctrine and destroys the dogma of the Holy Trinity» « For he became man by taking a body, and not by assuming a man whom he caused to adhere to his person; otherwise, we would be introducing an addition into the Trinity... ». A. A. VASCHALDE, *Three Letters of Philoxenus bishop of Mabbôgh*, Roma, 1902, pp. 103 e 142; 119 e 164.

(3) Citiamo solo un brano, ma varie sarebbero le espressioni di Filipono che il nostro Dialogo sembra echeggiare, benché senza altrettanta efficacia dialettica. « Si igitur, id quod dixi, ex duarum naturarum unione aliquod unum evasit, quidnam est hoc unum? Merum nomen an realitas? Quodsi merum nomen est absque realitate, naturae unitae non sunt... Itaque si naturae, quatenus sunt naturae, unitae sunt et ideo ex earum unione seu compositione aliquod unum factum est, jam non merum nomen hoc est sed realitas. Si vero realitas, unum de duobus: Aut natura seu essentia hoc erit aut aliquod accidentium, quae essentiae inhaerent. Quodsi hoc unum est accidens... iterum naturae ut tales unitae non sunt, sed earum accidentia... Ergo si naturae ut tales unitae sunt et ideo unum quod ex earum unione efficitur, non merum nomen est neque accidens quoddam naturis inhaerens, necessario inde consequitur, ut hoc [unum] sit essentia vel natura... ergo recte confitemur unam esse naturam Domini nostri Jesu Christi post unionem... » *Opuscula monophysitica Joannis Philoponi*... Syriace edidit et latine interpretatus est A. SANDA, Beryti, 1930, sir. pp. 9-10, lat. p. 43.

(4) « Il faudrait... se garder de penser que la doctrine de la dualite

I personaggi storici citati esplicitamente sono soltanto: Cristo, Giovanni, Pietro, Ario († 336), Apollinare († c. 390), Eunomio († c. 394), Eutiche († 454). L'ultimo in ordine cronologico permette soltanto un vago *terminus post quem*. Una determinazione cronologica più precisa non si avrebbe neppure qualora si accertasse a che epoca risale la versione siriaca della Scrittura da cui sono tratte le rare citazioni bibliche. In questa sede non l'abbiamo tentata.

L'assenza di drammaticità e di concretezza del dialogo si deve, a nostro parere proprio al genere letterario nel quale il dialogo si inserisce. Esso ha la tipologia della disputa accademica. Secondo noi il dialogo ne costituisce la fase dialettica susseguente l'esposizione di tesi. È la fase che contempla le risposte del difensore delle tesi alle obiezioni dell'avversario.

Il prendere lo spunto, per un'ulteriore istanza dialettica, dalla stessa obiezione dell'avversario: la ritorsione dell'agomento contro il medesino obiettore: la netta negazione di quanto l'altro ha detto o di quanto la sua obiezione presuppone, sono i procedimenti stereotipi che anche la scolastica occidentale del medioevo ha usato nelle sue dispute accademiche o *defensiones*, nelle quali era in uso la tipica terminologia del *subsumo*, *retorqueo argumentum*, *nego suppositum*.

Il tono abbastanza pacato della polemica e l'assenza di anatemi o di epiteti oltraggiosi nei confronti dell'avversario, a parte un « O disgraziati! » (X) neppure paragonabile a termini offensivi frequenti in altri contesti polemici [1] si deve appunto al tipo di esercitazione scolastica che il dialogo rappresenta.

---

des hypostases a été explicitée seulement par Babai et élaborée en reaction contre la cristologie néo-chalcédonienne et les définitions conciliaires de 553... La discussion qui eut lieu, peu après la paix de 561, entre Justinien et les théologiens perses atteste que ces derniers étaient en possession d'une doctrine qui professait explicitement deux natures et deux hypostases » A. GUILLAUMONT, *Justinien et l'église de Perse*, in: *Dumbarton Oak Papers* XXIII-XXIV (1970) pp. 37-66 (62).

[1] Per citare un esempio, in un cantico composto da Narsai (†507) Cirillo e Nestorio dialogano scambiandosi anatemi e insulti. Cfr. F. FELDMANN, *Syrische Wechsellieder von Narses*, Leipzig, 1886, sir. pp. 19-23, tr. tedesca pp. 30-36; F. MARTIN, *Homélies de Narsai sur les trois docteurs nestoriens*, Paris, 1900 (estratto da: *Le Journal Asiatique*) sir. pp. 43-51, tr. fr. pp. 98-106.

Non vedremmo neppure perciò in questo aspetto di *fair play* fra i due contendenti un'allusione cronologica a epoca nella quale pre-efesini e pre-calcedonesi erano trattati dal potere politico secondo la formula dell'equilibrio delle forze, come avvenne per esempio in Siria durante le occupazioni persiane, sotto Cosroe primo e Cosroe secondo.

Neanche la mancanza nel dialogo di qualunque allusione all' Islam ci sembra determinante per supporre che sia stato composto prima della conquista della Siria da parte dei Musulmani. In una disputa scolastica, asettica e atemporale, come riteniamo sia il dialogo, non si vede come siano necessari riferimenti al contesto socio-politico contemporaneo.

Constatata l'assenza nel contenuto del dialogo di indizi interni utili a datarlo, rimandiamo a un prossimo articolo il tentativo di caratterizzarlo ulteriormente attraverso criteri esterni: la località, il monastero, il nome dell'autore, citati nell'*incipit*.

4) Edizione e Traduzione

Non conosciamo altro manoscritto che riporti il Dialogo. La nostra edizione si basa perciò sulla sola copia del codice vaticano citato.

Non è un modello di esattezza. Il copista infatti è caduto più volte, in un testo così breve, nell'errore diplografico, ricopiando parole già scritte, anche per righe di seguito.

È vero che due volte l'errore è segnalato in qualche modo dal fatto che nel capoverso seguente riappare l'attribuzione dell'intervento al medesimo interlocutore. Ma, accorgendosi dello sbaglio, il copista avrebbe dovuto denunciarlo anche graficamente, biffandolo o segnalandolo comunque in modo più palese.

Talvolta però il copista non si è neppure accorto di essersi ripetuto e il suo errore è discernibile soltanto se il lettore è abbastanza attento.

Il copista ha anche omesso di attribuire all'ortodosso la battuta conclusiva. La ragionevole presunzione che l'ultimo intervento del Dialogo sia suo e la conferma indiretta proveniente dal tenore stesso delle ultime righe, meno attribuibili al nestoriano, permettono di ristabilire l'ordine degli interventi, verificando in tal modo l'*explicit*, altrimenti non corrispondente alla realtà, che parla di trentadue fra obiezioni e risposte.

La suddivisione del testo in domanda e risposta si trova già nel codice. La qualifica del personaggio che parla, « ortodosso » o « nestoriano » integra o abbreviata, è sempre sottolineata in rosso nel manoscritto.

Noi abbiamo numerato con cifre romane ogni intervento dei due interlocutori, e abbiamo suddiviso in versetti gli interventi più lunghi, servendoci delle cifre cosiddette arabe.

Nel testo diamo sempre le forme corrette e integre, riportando nell'apparato critico le forme abbreviate o difettose. Non abbiamo invece modificata la punteggiatura del manoscritto.

Nel codice, il dialogo è seguito immediatamente da poche domande e risposte che si rivolgono a vicenda « nestoriano » e « ortodosso ». Benché lo scritto sia palesemente diverso e di altro autore, abbiamo creduto bene riportarlo come *Appendice*.

Quanto alla traduzione, abbiamo cercato di renderla con fedeltà, in un italiano semplice e comprensibile, permettendoci perfino, qualche rara volta, proprio in base alla sollecitudine di essere più leggibili e chiari, l'uso di termini diversi per rendere la stessa parola siriaca.

La nostra preoccupazione di usare un italiano perspicuo e corrente ci ha fatto sacrificare la soluzione di comodo di certe corrispondenze stereotipe (*parsōpā* = prosopon; *qnōmā* = ipostasi). Abbiamo sempre tradotto il primo termine con *persona*, e i derivati con *personale* o *di persona*. Il secondo con *identità* e *entità* e i derivati con *entitativo* o *di identità*. Sappiamo bene che la soluzione adottata è il contrario di una soluzione facile e di compromesso. Ma non abbiamo saputo esimerci dall'obbligo di rendere anche in termini italiani un aspetto del Dialogo che pure ci è apparso evidente, in seguito al nostro reiterato frequentarlo: è un colloquiare fra sordi, nel senso che nessuno dei due interlocutori sa aprirsi all'accezione che l'altro dà allo stesso termine. Ognuno ha già irrimediabilmente definito e giudicato l'altro come eretico. La stessa parola, *qnōmā*, ha due accezioni: la propria e quella dell'avversario. L'una salva la fede, l'altra la corrompe.

Ci illudiamo che la nostra traduzione, senza essere perfetta, renda con efficacia il valore intrinseco del Dialogo quanto alla storia cristiana del Vicino Oriente e alla storia delle cristologie.

Con l'aiuto della Santa Trinità riportiamo per iscritto le istanze dei Nestoriani e le giuste risposte a quelle, secondo gli Ortodossi, ad opera del prete, amante Dio, Ītālahā, del monastero di Mar Zakkay, in Callinico.

[I] Il *Nestoriano* domanda:

Voi credete che il Cristo è Dio e uomo? Se credete ciò, allora la vergine Maria è madre di Dio e di un uomo.

[II] L'*Ortodosso*:

1 Tu cosa ne dici? Credi tu che il Cristo abbia due nature e due identità, una divina e una umana, sempre e dovunque, oppure no?

2 Se sì, allora la santa vergine ha generato due figli e due persone furono deposte nella mangiatoia, avevano fame, soffrivano la stanchezza, dormivano, morivano in croce e così di seguito.

[III] *Nestoriano*:

Voi credete che il Cristo è Dio e uomo? Ma se voi credete così e questi due nomi indicano realtà, allora per voi il Cristo è due nature e due identità.

[IV] *Ortodosso*:

Tu cosa ne dici? Voi credete

Fol. 12r ܬܘܒ ܒܣܘܟܠܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܘܡܫܝܚܘܬܐ ܒܬܒܝܢ ܫܘ̈ܐܠܐ 1
ܕܢܣܛܘܪܝܢܐ ܘܗܘܦܟܐ ܫܘܥܒܕܐ ܕܠܗܘܢ ܩ̈ܐܢܐ ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ
ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܘ ܕܟܢܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܢܣܒ ܐܠܗܐ ܐܬܐܠܗܐ
ܒܟܘܡܪ̈ܐ ܕܡܪܝ ܘܐܦ ܕܒܡܫܐܠܝܗܘܢ.[1]

[I] ܢܣܛܘܪܝܢܐ ܡܫܐܠ :[2]

ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܘ ܒܪܢܫܐ .
ܘܐܢ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗ : ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ
ܐܢܬܝܗ̇ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ .

[II] ܐܪܬܕܘܟܣܐ :[3]

1 ܐܢܬ ܡܢܐ ܐܡܪ ܐܢܬ ܡܘܕܐ ܐܢܬ ܠܡܫܝܚܐ
ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܬܪ̈ܝܢ ܩܢܘ̈ܡܐ : ܚܕ ܕܐܠܗܐ ܘܚܕ
ܕܒܪܢܫܐ : ܐܡܝܢܐܝܬ ܘܒܟܠ ܕܘܟ . ܐܝܟ ܐܘ ܠܐ .
2 ܘܐܢ ܗܘܝܐ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ ܠܝܬ
ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܫܬܟܚܐ . ܘܬܪ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܐܬܬܘܣܦܘ
*Fol. 12v ܐܪܒܥܐ ܘܕܒܩܘ ܘܕܠܐܘ *ܘܕܕܡܒܘ ܘܐܝܕܥܘ .
ܟܡ ܐܣܝܪܬܐ ܕܢ̈ܦܫܢ .

[III] ܢܣܛܘܪܝܢܐ :

ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ :
ܘܐܢ [4] ܡܢ ܗܕܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܘܗܠܝܢ
ܬܪ̈ܝܢ ܫܡ̈ܗܐ ܡܫܘܕ̈ܥܢܐ ܐܬܝܗܘܢ ܕܗܘܝ̈ܢܐ :
ܡܕܡ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ ܐܢܬܘܗܝ, ܠܟܘܢ
ܡܫܝܚܐ :

[IV] ܐܪܬܕܘܟܣܐ :[5]

ܐܢܬ ܡܢܐ ܐܡܪ ܐܢܬ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗ

---

[1] Tutto l'*incipit* in rosso
[2] ܡܫܐܠ in rosso. *Add.* e sottolinea in rosso da ܡܘܕܝܢ a ܒܪܢܫܐ
[3] ܐܪܬܘ [4] ܘܐܢ [5] ܐܪܬܕܘܟܣܘ

che il Cristo è Dio e uomo? Se così tu credi, questi nomi indicano delle persone. Allora, per voi, il Cristo, nel qual credete, è due persone e due figli.

[V] *Nestoriano*:

È quindi il nome di Cristo che comprende due nature e due entità.

[VI] *Ortodosso*:

1 Se il Cristo duplice è il nome che secondo la designazione generica comprende due nature e due entità, allora lui, con il suo nome e la sua definizione, dà quello che a loro si riferisce.

2 Così, il vostro unico Cristo, Signore e figlio è una designazione generica e di ragione

3 che dà a ciascuna delle nature ed entità quanto loro spetta per essere ciascuna di loro Cristo, figlio e Signore. E così, secondo la vostra parola, si dànno due Cristi, due Signori e due figli.

[VII] *Nestoriano*:

Cristo è l'unione.

[VIII] *Ortodosso*:

1 Se Cristo è l'unione, allora quando Cristo è stato generato dalla santa vergine Maria, l'unione è stata generata. 2 Ed anche quando i Libri dicono che aveva fame, sete, era affaticato, dormiva, morì in croce e fu deposto nel sepolcro e risuscitò, è salito a sedersi alla destra del Padre, allora tutte queste cose si dicono dell'unione.

ܠܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ : ܘܐܦ ܡܘܕܐ ܐܢܬ
ܠܗ ܗܕܐ ܗܠܝܢ ܫܘ̈ܚܠܦܐ ܡܬܩܘ̈ܕܒܢܐ ܐܢܘܢ
ܕܦܪ̈ܨܘܦܐ : ܡܕܝܢ ܬܪ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬܘܗܝ
ܠܗܘܢ ܡܫܝܚܐ . ܗܘ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ .

[V] ܢܣܛܘܪܝܢܐ :

ܡܕܝܢ ܥܡܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܐܠܗܐ ܕܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ .

[VI] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[1] :

1 ܐܢ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܬܪ̈ܝܢ ܥܡܢܐ ܗܘ ܐܠܗܐ ܕܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܟ ܥܡܘܕܐ ܠܒܢܝܢܐ . ܡܕܝܢ ܚܕ ܡܢ ܥܡܗ . ܘܡܢ ܬܚܘܡܗ . ܠܗܠܝܢ ܕܡܬܐܡܪܝܢ ܟܠܗܘܢ :

2 ܗܢܐ ܗܘ ܚܕ ܡܫܝܚܐ . ܘܡܪܝܐ . ܘܒܪܐ . ܕܟܠܗܘܢ . ܥܡܘܕܐ ܗܘ ܠܒܢܝܢܐ ܘܪܘܚܢܐ .

3 ܘܗܢܐ ܠܟܠ ܚܕ ܡܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ ܕܡܬܐܡܪ ܟܠܗܘܢ : ܕܗܢܘܢ ܟܠܗ ܡܢܗܘܢ ܡܫܝܚܐ . ܘܒܪܐ ܘܡܪܝܐ : ܘܡܬܚܫܒܝܢ ܐܝܟ ܡܠܬܗܘܢ ܬܪ̈ܝܢ ܡܫܝܚܐ ܘܡܪ̈ܝܐ ܘܒܢ̈ܝܐ .

[VII] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[2] :

ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܚܕܝܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ .

[VIII] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[3] :

1 ܐܢ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܚܕܝܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ . ܡܕܝܢ ܒܪ ܐܬܝܠܕ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܪܝܡ * ܗܘ ܚܕܝܘܬܐ ܐܬܝܠܕܬ : *Fol. 13r

2 ܘܬܘܒ ܒܪ ܐܡܪܝܢ ܩܢܘܡܐ ܡܠܠܬܗ : ܘܕܒܟܠ ܘܕܝ̈ܗܘ, ܘܕܠܗܐ, ܘܕܡܢܟ ܘܕܐܙܠܝܢ ܘܕܐܬܡܟܢ ܘܕܡܟ . ܘܕܚܠܡ ܘܕܝܬܒ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܕܐܒܐ ܕܐܒܐ . ܡܕܝܢ ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܟܠ ܚܕܝܘܬܐ ܢܬܐܡܪ .

1 ܐܪܬܘܕܘܟܣܐ 2 ܢܣܛܘܪ 3 ܘܬ

[IX] *Nestoriano*:

1 Cristo ha qualcosa che prima non aveva? Se ha un corpo, ma prima non l'aveva, allora, una natura ha con sé un'altra entità che prima non aveva.

2 Così, Cristo è per voi due nature e due identità e voi fate, a cagione del Cristo, della Trinità una quaternità.

3 E quello che voi tentate di raccogliere contro di noi è raccolto contro di voi.

[X] *Ortodosso*:

1 O disgraziati! Noi confessiamo che Dio Verbo incarnato è una natura e una identità; anche se diciamo che ha corpo e anima.

2 E due nature e due entità è secondo voi il Cristo. Eppure non è tre. Infatti quelle si integrano in una sola identità. Come anche l'uomo ha corpo e anima e, avendo due nature e due entità non è tre, perché quelle si integrano in una sola identità.

3 Infatti anche l'uomo, che si dice avere corpo e anima, non si dice perciò due nature e due identità.

4 Ma se voi conservate le vostre [due nature e due entità] e rimanete ostinati, vi chiediamo che ci rispondiate. Cosa dite voi? Adesso, l'unico Figlio di Dio che voi confessate ha qualcosa che non aveva prima?

5 Se, come voi dite, colui che è nato da Maria ha un'altra natura e un'altra entità che prima non aveva, allora, ecco, voi credete in un altro figlio e persona rispetto all'uomo [nato] da Maria, oltre il Figlio della natura del Padre.

[IX] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[1] :

1 ܐܢܬ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܡܕܡ ܕܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܩܕܝܡ . ܘܐܦ ܡܢ ܐܢܬ ܠܗ ܦܓܪܐ : ܡܬܝܠܕ ܕܝܢ ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ . ܗܐ ܟܝܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܐܢܫܝܐ ܒܓܘܗ ܕܡܬܝܠܕ ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ :

2 ܘܬܪܝܢ ܒ̈ܢܝܐ ܘܩܢܘܡܐ ܐܝܬܘܗܝ[2] ܠܟܘܢ ܡܫܝܚܐ . ܘܠܬܠܬܘܬܐ ܪܒܝܥܝܘܬܐ ܥܒܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܡܫܝܚܐ .

3 ܗܘ̇ ܕܚܫܝܢ ܡܚܫܒܝܢ ܐܢܬܘܢ : ܚܠܦܝܟܘܢ ܡܬܚܫܒܐ .

[X] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[3] :

1 ܚܢܢ ܐܘ ܕܘ̈ܟܐ . ܚܕ ܟܝܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܡܘܕܝܢܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܬܒܣܪ . ܘܐܦ ܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܦܓܪܐ ܘܐܝܬ ܠܗ ܢܦܫܐ .

2 ܘܬܪܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܟܘܢ ܡܫܝܚܐ . ܘܠܐ ܬܠ̈ܬܐ . ܡܛܠ ܕܚܕ ܐܫܬܡܠܝ ܡܢܗܘܢ ܒܚܕܝܘܬܐ ܩܢܘܡܝܬܐ . ܡܛܠ ܕܐܦ ܒܪܢܫܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܦܓܪܐ ܘܐܝܬ ܠܗ ܢܦܫܐ : ܘܬܪܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܐܝܬܘܗܝ . ܘܠܐ ܬܠ̈ܬܐ . ܡܛܠ ܕܚܕ ܐܫܬܡܠܝ ܡܢܗܘܢ ܒܚܕܝܘܬܐ ܩܢܘܡܝܬܐ .

3 ܡܛܠ ܕܐܦ ܒܪܢܫܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܦܓܪܐ ܡܬܐܡܪ ܘܕܐܝܬ ܠܗ ܢܦܫܐ ܘܠܐ ܡܛܠ ܗܕܐ ܬܪܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܡܬܐܡܪ .

4 ܐܚܝܕܝܢ ܒܗܠܝܢ * ܕܠܟܘܢ ܡܟܬܪܝܢ ܐܢܬܘܢ : ܘܒܠܐ ܡܬܦܠܣܦܘܬܐ ܡܩܘܡܝܢ ܐܢܬܘܢ : ܡܥܠܝܢ ܠܟܘܢ ܦܘܩ ܠܝ . ܡܢܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ . ܐܢܬ ܠܗ ܗܟܢܐ ܠܗܘ ܚܕ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܕܡܟܪܝܢ ܐܢܬܘܢ[4] : ܡܕܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܬܝܠܕ .

*Fol. 13v

5 ܘܐܦ ܡܢ ܐܢܬ ܠܗ ܚܕ ܟܝܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܐܢܫܝܐ ܕܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܡܬܝܠܕ : ܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ . ܡܕܝܢ ܗܘ ܒܪܐ ܐܢܫܝܐ ܡܟܪܝܢ ܐܢܬܘܢ : ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܕܐܢܬ ܠܗ ܒܟ ܗܘ ܒܪܐ ܟܝܢܐ ܕܡܢ ܐܒܐ .

[1] ܢܣܛܘܪ [2] ܐܝܬܘ [3] ܐܪܬܘ [4] *Om.*

6 E ce ne sono due nella Trinità e quattro persone distinte sono glorificate da voi.

[XI] *Nestoriano*:

Cristo è indicativo e dimostrativo di due nature e di due entità.

[XII] *Ortodosso*:

1 Cosa dite voi? Egli è colui che dimostra e indica e fa conoscere quello che è dimostrato, conosciuto e indicato? Se è così, allora le realtà sono i nomi? Quando chiamo pietra o sterco o asino, forse i nomi diventano realtà nella bocca di chi li pronuncia? Questa è opinione assurda e dottrina confutata.

2 E se i nomi non sono realtà, allora Cristo è diverso dalle nature e dalle entità di cui è indicativo e dimostrativo.

3 E il vostro Cristo diventa tre: uno del nome e due delle realtà di cui il nome è indicativo. E il vostro Cristo non va più in là di un nome.

4 Anche quando i Libri sacri dicono del Cristo che è nato, ebbe fame, si affaticò e fu crocifisso e altre cose simili, queste vengono prese a modo di nome e il nostro Salvatore è falsità e fantasia.

[XIII] *Nestoriano*:

1 Dio è morto con la sua natura, oppure no? Quanto alla sua natura, non è morto, né voi dite che è morto.

2 Allora, la natura e l'identità dell'uomo che è morto non sono Dio Verbo.

6 ܘܬܪ̈ܝܢ ܐܝܬ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܘܐܪܒܥܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ
ܢ̈ܫܐ ܡܫܬܟܚܝܢ[1] ܒܗܘܢ .

[XI] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[2] :

ܡܫܝܚܐ ܡܫܘܕܥܢܐ ܘܡܘܕܥܢܐ ܐܝܬܘܗܝ[3] : ܕܬܪ̈ܝܢ ܟ̈ܝܢܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ .

[XII] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[4] :

1 ܡܟܠܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ : ܗܘܝܘ ܗܘܝܘ ܗܘ ܕܡܘܕܥܢܐ ܘܡܫܘܕܥ : ܘܡܘܕܥ ܠܗܘ ܕܡܬܝܕܥܢܐ ܘܡܬܝܕܥ . ܘܐܢ ܡܢ ܗܕܐ . ܡܕܝܢ ܦܘܠ̈ܓܢܐ ܗܘܝܢ ܐܝܟ ܫ̈ܡܗܐ . ܐܡܬ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܐܒܐ ܐܘ ܒܪܐ ܐܘ ܪܘܚܐ : ܗܘܝܢ ܐܝܟ ܫ̈ܡܗܐ . ܦܘܠ̈ܓܢܐ ܡܫܬܟܚܝܢ . ܒܩܢܘܡܗ ܕܗܘ ܕܐܡܪ . ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܫܒܝܚܬܐ . ܘܠܦܠܓܐ ܡܦܠܓܢܐ .

2 ܐܢ ܡܢ ܠܗ ܗܘܝܢ ܫ̈ܡܗܐ ܦܘܠ̈ܓܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ : ܡܕܝܢ ܡܫܝܚܐ ܐܚܪܢܝܐ ܗܘ ܠܟ̈ܝܢܐ ܘܠܩܢܘ̈ܡܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܫܘܕܥܢܘܗܝ ܕܗܘܝܢ ܘܡܫܝܚܢܘܗܝ

Fol. 14r 3 ܘܡܫܬܟܚ ܡܫܝܚܐ ܕܠܗܘܢ ܬܠܬܐ ܚܕ ܕܫܡܐ . ܘܬܪ̈ܝܢ ܕܦܘܠ̈ܓܢܐ . ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܫܡܐ ܡܫܘܕܥܢܘܗܝ : ܘܬܘܒ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܠܗܘܢ : ܒܪܫܡܐ ܠܫܡܐ ܗܘ .

4 ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܚ̈ܬܡܐ ܦܪ̈ܫܐ ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝܠܕ : ܘܪܒܐ ܘܐܬܛܫܝ ܘܐܙܕܩܦ : ܘܚܠܝܡ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ . ܥܠ ܫܡܐ ܦܘܪ̈ܣܝܢ : ܘܕܟܠܬܐ ܘܦܢܛܣܝܐ ܐܬܘܣ[5] ܦܪܘܣ .

[XIII] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[6] :

1 ܡܛܠ ܐܠܗܐ ܒܒܝܬܗ . ܐܝܟ ܐܘ ܠܐ : ܘܐܢ ܡܢ ܒܒܝܬܗ : ܠܐ ܡܛܠ ܘܠܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܡܛܠ :
2 ܡܕܝܢ ܒܢܝܐ ܘܦܘܡܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܡܛܠ ܠܗ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ .

ܡܫܬܟܚܝܢ[1] ܢܣܛܘܪ[2] ܐܝܬܘ[3] ܐܪܬܘ[4]
ܐܝܬܘ[5] ܢܣܛܘܪ[6]

[XIV] *Ortodosso*:

1 Cosa dici, tu? Dio Verbo è stato visto ed è stato toccato con la sua natura, oppure no?

2 E se non è stato visto, né toccato, perché il Verbo Dio è invisibile nella sua natura, allora Giovanni evangelista diceva il falso quando scriveva nella sua lettera, « abbiamo visto con i nostri occhi, abbiamo toccato con le nostre mani ciò che è il Verbo di vita » (1).

3 E se Giovanni non scrisse il falso, ma fu veritiero, quando disse che Dio Verbo è veduto nella carne e non nella sua natura e non lo disse di un altro uomo né di un'altra identità, ugualmente noi diciamo del Verbo stesso che è morto con la carne e non con la sua natura, mentre non attribuiamo soltanto alla natura e all'identità dell'uomo le sofferenze e la morte.

[XV] *Nestoriano*:

1 Riconoscete che è mantenuta la distinzione dopo l'unione di natura e di identità che confessate, oppure no? Se non la riconoscete, allora voi confessate che sussistano l'aggregazione, la mescolanza e la confusione come Apollinare e Eutiche.

2 Ma se confessate che la distinzione si conserva dopo l'unione, siccome la distinzione non è possibile se non tra due, allora da voi si professano due nature e due entità dopo l'unione.

[XVI] *Ortodosso*:

1 Voi altri cosa dite? Sostenete che si conserva la distinzione dopo l'unione personale della filiazione, che voi confessate, oppure no?

2 Se non si conserva, c'è aggregazione, mescolanza

---

(1) I Gv. 1,1.

[XIV] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[1] :

1 ܡܟܢܐ ܐܡܪ ܐܢܬ . ܐܬܚܙܝ ܘܐܬܓܫܫ ܐܠܗܐ
ܡܠܬܐ ܒܒܣܪܗ : ܐܝܢ ܐܘ ܠܐ .

2 ܘܐܢ ܡܢ ܠܐ ܐܬܚܙܝ ܘܐܬܓܫܫ ܡܛܠ ܕܠܐ
ܡܬܚܙܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܒܒܣܪܗ :
ܕܝܘܚܢܢ ܐܘܢܓܠܝܣܛܐ ܕܟܬܒ ܒܐܓܪܬܗ :
ܕܚܙܝܢ ܒܥܝܢܝܢ ܘܓܫܢ ܒܐܝܕܝܢ . ܠܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ،[2]
ܡܠܬܐ ܕܚܝܐ .

3 ܘܐܢ ܡܢ ܠܘ ܕܓܠܝܐܝܬ ܟܬܒ ܝܘܚܢܢ ܐܠܐ ܫܪܪ
ܗܘ : ܕܠܗ ܠܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܐܡܪ ܕܐܬܚܙܝ، ܒܒܣܪ
ܘܠܐ ܒܒܣܪܗ : ܘܠܐ ܠܒܪܢܫܐ ܘܠܩܢܘܡܐ ܐܚܪܢܐ[3]
ܐܡܪ[4] ܗܟܢܐ ܐܦ ܠܗ ܠܡܠܬܐ ܐܡܪܝܢ ܕܢܚܬ
ܒܒܣܪ ܘܠܐ ܒܒܣܪܗ . ܟܕ ܠܐ ܠܒܪܢܫܐ ܘܠܐ ܠܩܢܘܡܐ
*Fol. 14v * ܕܒܪܢܫܐ ܡܩܒܠ ܚܫ̈ܐ ܘܡܘܬܐ .

[XV] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[5] :

1 ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܢܦܠ ܫܘܠܦܐ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ
ܚܢܝܬܐ . ܘܡܘܡܬܐ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ . ܐܝܢ ܐܘ
ܠܐ . ܐܢ ܡܢ ܠܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܢܦܠ ܚܘܠܛܐ
ܘܒܘܠܒܠܐ ܘܡܘܙܓܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ . ܐܝܟ
ܐܦܘܠܝܢܪܝܘܣ ܘܐܘܛܘܟܐ .

2 ܐܢ ܕܝܢ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܢܦܠ ܫܘܠܦܐ
ܡܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ . ܘܫܘܠܦܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܫܟܚܐ
ܕܢܗܘܐ . ܐܠܐ ܕܬܪ̈ܝܢ . ܗܘܐ ܡܕܡ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ
ܘܩ̈ܢܘܡܐ[6] ܡܬܬܘܕܝܢ ܡܢܗܘܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ .

[XVI] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[7] :

1 ܐܢܬܘܢ ܗܟܢܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ . ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ
ܕܢܦܠ ܫܘܠܦܐ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ ܦܪ̈ܨܘܦܝܬܐ
ܕܒܪܘܬܐ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ . ܐܝܢ ܐܘ ܠܐ .

2 ܐܢ ܡܢ ܠܐ ܢܦܠ ܚܘܠܛܐ ܘܡܘܙܓܐ

---

[1] ܐܪܬܕܘܟܣܘܣ [2] ܐܝܬܘ [3] ܐܡܪ [4] ܐܚܪܢܐ
[5] ܢܣܛܘܪ [6] ܩܢܘܡܐ [7] ܐܪܬܕܘܟܣܘ

e confusione. Dunque, voi confessate, come Apollinare e Eutiche, che l'unico figlio e l'unica persona è unico nella sostanza.

3 E se voi sostenete che rimane distinzione dopo l'unione che voi confessate, siccome la distinzione non può essere di uno solo, ecco allora due persone e due figli che voi confessate dopo l'unione.

[XVII] *Nestoriano*:

1 Queste due nature e entità che voi confessate concorrere all'unione, rimangono annullate e invece ne risulta e se ne integra una sola natura e una sola identità, oppure si conservano e restano?

2 Se con l'annullamento di ambedue ne è risultata e se ne è integrata una sola natura, allora sono perdute e voi dite che l'uno si integra nella mescolanza e nella confusione.

3 Se si conservano, ecco due nature e due entità che si conservano nella unione.

[XVIII] *Ortodosso*:

1 Questi due, uno Dio e l'altro uomo che secondo la vostra confessione sussistevano prima, rimangono annullati oppure mescolati e inclusi mentre se ne integra l'unica persona del Figlio? oppure si conservano, sussistono e si possono numerare?

2. Se, attraverso l'annullamento delle persone, allora le persone sono perdute. E l'unico figlio e l'unica persona voi dite che sono integrati in una sostanza attraverso confusione e mescolanza.

3 E se invece sono rimasti, ecco due persone e due figli che restano nell'unione. E quanto è costituito da loro risulta essere un *tertium quid*.

ܘܒܡܠܠܐ . ܘܚܕ ܒܐܘܣܝܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗܘ
ܚܕ ܒܪܐ ܘܦܪܨܘܦܐ ܐܝܟ ܐܦܘܠܝܢܪܝܘܣ[1]
ܘܐܘܛܘܟܐ .

3 ܐܢ ܕܝܢ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܬܠܬ ܚܘܠܦܐ ܒܬܪ
ܚܕܝܘܬܐ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ . ܘܚܘܠܦܐ ܠܐ ܡܨܝܐ
ܕܝܘܗܒܐ ܐܢܬܘܢ،[2] ܕܚܕ : ܗܐ ܡܟܝܠ ܬܪ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ
ܘܟܝ̈ܢܐ ܬܪ̈ܝܢ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ .

[XVII] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[3] :

1 ܗܠܝܢ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢ̈ܘܡܐ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ
ܕܪܫܡܘ ܠܚܕܝܘܬܐ : ܒܦܘܠܓܗܘܢ ܐܬܦܣܩ[4]
ܘܐܫܬܒܩ ܚܕ ܟܝܢܐ ܘܩܢܘܡܐ . ܐܘ ܒܪ ܢܦܩܝܢ
ܘܡܫܬܡܗܝܢ .

2 ܐܢܕܝܢ ܒܦܘܠܓܐ ܕܬܪ̈ܝܗܘܢ ܐܬܦܣܩ ܘܐܫܬܒܩ
ܗܘ ܚܕ ܟܝܢܐ . ܡܢܘ ܐܟܘ ܠܗܘܢ . ܘܗܘ ܚܕ
ܒܡܘܙܓܐ ܘܒܒܘܠܒܠܐ . ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ .
* ܕܐܫܬܒܩ .

*Fol. 15r

3 ܐܢܕܝܢ ܢܦܩܝܢ ܗܐ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢ̈ܘܡܐ ܕܢܦܩܝܢ
ܒܗ ܒܚܕܝܘܬܐ .

[XVIII] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[5] :

1 ܗܠܝܢ ܬܪ̈ܝܢ ܚܕ ܐܠܗܐ ܘܐܢܫܐ ܕܒܪܢܫܐ :
ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟ ܬܘܕܝܬܐ ܕܠܟܘܢ :
ܒܦܘܠܓܐ ܐܘ ܒܡܘܙܓܐ ܘܒܫܘܚܠܦܐ ܐܬܦܣܩ
ܘܐܫܬܒܩ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܐ . ܐܘ ܒܪ ܢܦܩܝܢ
ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܘܡܬܡܢܝܢ .

2 ܐܢ ܡܢ[6] ܒܦܘܠܓܗܘܢ ܕܦܪ̈ܨܘܦܐ ܡܢܘ ܐܟܘ
ܠܗܘܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ . ܘܗܘ ܚܕ ܒܪܐ ܘܦܪܨܘܦܐ
ܒܡܠܠܐ ܘܒܡܘܙܓܐ ܘܒܐܘܣܝܐ ܚܕ ܐܡܪܝܢ
ܐܢܬܘܢ ܕܐܫܬܒܩ .

3 ܐܢܕܝܢ ܒܪ ܢܦܩܝܢ ܗܐ ܬܪ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܘܟܝ̈ܢܐ
ܢܦܩܝܢ ܒܚܕܝܘܬܐ . ܘܗܘ ܬܘܒ ܕܐܫܬܒܩ
ܡܢܗܘܢ . ܡܫܬܟܚ ܠܗܘܢ ܕܬܠܬܐ .

---

[1] ܐܦܘܠܝܢܪܝܘ [2] ܐܢܬܘ [3] ܢܣ [4] ܐܬܦܣܩܘ
[5] ܐܪܬܕܘ [6] ܡـ

[XIX] *Nestoriano*:

1 Dio Verbo è presente nell'universo e riempie l'universo con la sostanza; ed è presente nella sua carne sostanzialmente oppure no?

2 Se è presente nell'universo, senza essere presente con unità sostanziale, allo stesso modo è presente e congiunto alla sua carne senza essere presente con unità entitativa.

3 Ma se è presente ed è congiunto alla sua carne senza essere presente o congiunto con unità entitativa, ciò supera ogni empietà.

[XX] *Ortodosso*:

1 Cosa dici tu? Dio Verbo è presente nell'universo e riempie l'universo con la sostanza ed è strettamente congiunto al Padre sostanzialmente, oppure no?

2 E se non fosse presente e congiunto all'universo nell'unione sostanziale (benché sia di certo presente e aderente al Padre nell'unione) come sarebbe presente e congiunto all'universo? Nell'unione sostanziale è presente e congiunto.

3 Che dici inoltre? Dio Verbo è presente nell'universo con la sostanza e nel figlio dell'uomo con la sostanza, oppure no? Ma se è presente allo stesso modo in cui è presente nell'universo, senza essergli unito personalmente anche se gli aderisce, allora ciò supera ogni empietà.

[XXI] *Nestoriano*:

1 L'espressione «ciò non è così» si dice di uno o

[XIX] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[1] :

1 ܡܪܝܡ ܝܠܕܬ ܘܡܠܟܐ ܝܠܕܬ ܒܐܘܣܝܐ[2] ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ :
ܘܡܪܝܡ ܠܒܟܪܗ ܐܘܣܝܐܝܬ . ܐܝܢ ܐܘ ܠܐ .

2 ܐܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܝܠܕܬ . ܘܠܗ ܒܟܝܢܘܬܐ ܐܘܣܝܐܝܬܐ
ܡܪܝܡ : ܗܟܢܐ ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ ܠܒܟܪܗ . ܘܠܗ
ܒܟܝܢܘܬܐ ܘܩܢܘܡܝܬܐ ܡܪܝܡ .

3 ܐܘ ܐܢ ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ ܠܒܟܪܗ ܘܠܗ ܒܟܝܢܘܬܐ
ܘܩܢܘܡܝܬܐ ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ . ܗܿܝ ܕܒܟܪܐ ܝܠܕܬ
ܦ̈ܘܠܚܢ[3] .

[XX] ܐܪܬܘܕܘܟܣܐ[4]

*Fol. 15v

1* ܐܢܬ ܡܟܝܠ ܐܡܪ ܐܢܬ . ܡܪܝܡ ܝܠܕܬ ܘܡܠܟܐ ܝܠܕܬ
ܒܐܘܣܝܐ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ : ܘܡܪܝܡ ܘܢܣܒ ܠܒܟܪܐ
ܐܘܣܝܐܝܬ : ܐܝܢ ܐܘ ܠܐ .

2 ܘܐܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ ܝܠܕܬ ܠܗ ܒܟܝܢܘܬܐ[5]
ܐܘܣܝܐܝܬܐ : ܐܦ ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ . ܠܒܟܪܐ
ܒܟܝܢܘܬܐ[5] ܐܦ ܝܠܕܬ ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ . ܒܟܝܢܘܬܐ
ܐܘܣܝܐܝܬܐ . ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ .

3 ܘܬܘܒ ܡܟܝܠ ܐܡܪ ܐܢܬ ܡܪܝܡ ܝܠܕܬ ܒܐܘܣܝܐ
ܠܗܘ ܒܢܝܢܐ ܒܐܘܣܝܐ ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ . ܐܝܢ ܐܘ
ܠܐ . ܘܐܢ ܡܢ ܗܕܐ ܐܡܟܢܐ ܕܡܪܝܡ ܝܠܕܬ .
ܘܠܐ ܡܚܝܕ ܝܠܕܬ ܦܪܨܘܦܐ ܐܚܝܢ ܘܢܣܒ : ܗܿܝ
ܕܒܟܪܐ ܝܠܕܬ ܦ̈ܘܠܚܢ .

[XXI] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[6]

1 ܒܪܬ ܘܠܐ ܕܠܗ ܗܘܘ ܟܠ ܚܕ ܡܬܐܡܪܢܐ ܐܘ

---

[1] ܢܣܛܘܪ [2] ܒܐܘܣܝܣ

[3] *Add.*: ܐܘܪܬܐ : ܐܢܬ ܡܟܝܠ ܐܡܪ ܐܢܬ . ܡܪܝܡ ܝܠܕܬ ܘ ܡܠܟܐ
ܝܠܕܬ ܒܐܘܣܝܐ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ : ܘܡܪܝܡ ܘܢܣܒ .
ܠܒܟܪܐ ܐܘܣܝܐܝܬ : ܐܦ ܡܪܝܡ ܐܝܢ ܐܘ ܠܗ :
ܡܪܝܡ ܘܢܣܒ ܝܠܕܬ ܠܗ ܒܟܝܢܘܬܐ

[4] ܐܪܬܘܕܘܟܣܘ [5] ܒܟܝܢܐܘܬܐ [6] ܢܣ

di due?
Ma se si dice di uno che lui non è tale, siccome questo è impossibile, che l'uno non sia se stesso, sarà piuttosto di due.

2. Perciò, quando voi dite del Cristo che lui non ha corpo per essenza, allora saranno due nature.

[XXII] *Ortodosso*:

1 L'espressione « ciò è così » si dice di uno o di due? Non si afferma che la natura e l'identità del Verbo siano lo stesso per essenza che la natura e l'identità dell'uomo.

2 Dunque, quanto si dice di uno solo è differente dalle due nature.

3 Oppure se sono lo stesso, come voi dite dell'unico figlio e dell'unica persona, voi affermate esserlo nella mescolanza nella confusione e nell'essenza.

[XXIII] *Nestoriano*:

1 Voi riconoscete di confessare una sola natura e identità del Cristo. E siccome questo è impossibile, neppure [sono possibili] la sola natura e la sola identità composte che voi affermate.

2 L'unico figlio e l'unica persona che voi confessate, voi li confessate sostanza, oppure no? Se non li confessate sostanza, né natura, né identità, essendo impossibile che di ciascuno dei due che parlano e agiscono non si predichi di ogni singola natura e identità quanto è proprio di ciascuna, allora l'unica persona e l'unica identità in cui credete non è altro che un nome.

ܥܠ ܬܪܝܢ. ܘܐܝܟ ܗܢ ܥܠ ܚܕ ܡܬܐܡܪ ܗܘ[1] ܕܠܘ
ܗܘܝܘ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܬܝܕܥܐ ܗܘܐ ܕܚܕ ܠܘ ܗܘ ܢܗܘܐ.
ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܐ ܥܠ ܬܪܝܢ:

2 ܡܟܝܠ ܒܪ ܗܘܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܥܠ ܡܫܝܚܐ
ܕܠܘ ܗܘܝܘ ܠܗ ܦܪܨܘܦܐ ܒܩܢܘܡܐ. ܡܟܝܠ ܬܪܝܢ
ܒܢܝܐ ܐܝܬܘܗܝ[2].

[XXII] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[3]:

1 ܒܪܬ ܩܠܐ ܕܗܘ ܒܪ ܗܘ ܥܠ ܚܕ ܡܬܐܡܪܐ ܐܘ
ܥܠ ܬܪܝܢ ܠܐ ܡܬܐܡܪܐ ܕܠܘ ܗܘ ܒܪ ܗܘ ܢܗܘܐ
ܒܢܝܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܡܠܬܐ: ܠܒܢܝܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܒܪܢܫܐ
ܒܐܘܣܝܐ.

Fol. 16r 2 ܡܟܝܠ ܒܪ ܥܠ ܚܕ ܡܬܐܡܪܐ ܐܚܪܢܐ ܗܘ
ܠܗܠܝܢ ܬܪܝܢ ܒܢܝܐ.

3 ܐܘ ܐܝܟ ܒܪ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܥܠ ܚܕ ܒܪܐ
ܘܦܪܨܘܦܐ ܗܘ ܕܗܘ ܒܪ ܗܘ: ܒܡܘܠܟܐ ܘܫܘܒܚܐ
ܘܒܐܘܣܝܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ.

[XXIII] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[4]:

1 ܗܘ ܚܕ ܒܢܝܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܘܕܝܢ
ܐܢܬܘܢ. ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗ ܘܡܛܠ ܕܗܕܐ ܡܢ
ܠܐ ܡܬܡܨܥܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܡܘܕܝܢ ܘܠܐ ܚܕ ܒܢܝܐ
ܘܩܢܘܡܐ ܡܪܟܒܐ ܕܬܐܡܪ ܢܘܗܝ.

2 ܗܘ ܚܕ ܒܪܐ ܘܦܪܨܘܦܐ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ:
ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗ ܐܘܣܝܐ. ܐܝܟ ܐܘ ܠܐ.
ܐܢ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܠܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗ ܘܠܐ
ܒܢܝܐ ܘܠܐ ܩܢܘܡܐ ܡܛܠ ܕܡܢ ܠܐ ܡܬܡܨܥܢܘܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܕܒܠ ܬܪܝܢ ܕܡܬܟܠܝܢ[5] ܘܡܬܒܥܝܢ ܟܠܚܕ
ܡܢܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܚܕ ܒܢܝܐ ܘܩܢܘܡܐ ܠܐ
ܬܐܡܪ[6] ܟܠܗܘܢ. ܡܟܝܠ ܗܘ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܘܩܢܘܡܐ
ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܒܕܡܘܬܐ ܠܥܡܐ ܦܫܝܛܐܝܬ ܗܘ.

---

1 *Add.*: ܐܘ ܥܠ ܬܪܝܢ ܐܝܟ ܗܢ ܥܠ ܚܕ ܡܬܐܡܪ 2 ܘܬܘ 3 ܐܪܬܕܘܟܣܐ 4 ܢܣܛܘܪܝ 5 ܕܡܬܟܠܝܢ 6 ܠܐܬܡܪ

3 Oppure, voi confessate che è accidente. Quanto a noi, confessiamo l'unicità filiale personale per non separare le nature e le identità le une dalle altre e per non confonderle, né farne mescolanza e confusione.

4 E se dunque questa cosa che noi diciamo non offende la verità, come da queste non risulterà necessariamente che confessiamo due nature e due entità nel Cristo?

[XXIV] *Ortodosso*:

1 Se voi confessate l'unicità della filiazione e della persona che noi confessiamo, proprio perché non si distruggano e non si perdano le nature e le entità, allora, l'unica natura [filiale] e l'unica persona che voi confessate, distrugge la persona di Dio Verbo.

2 E la persona di lui è l'uomo da Maria, cioè il figlio che voi confessate essere figlio di Maria. E se non è distrutta o perduta e se la filiazione è eterna, allora l'unione è eterna.

3 Ma sarebbe assurdo dicessimo che l'unione filiale divina nei confronti del figlio dell'uomo è *ab aeterno*. E se l'unione filiale è diversa dalla filiazione, è evidente che l'unione filiale appartiene ai figli e tu due figli hai sommato e ne hai fatto uno solo. Quale figlio è allontanato e perduto e quale è rimasto? Voi dovete rispondere.

[XXV] *Nestoriano*:

Noi diciamo che l'unione del Cristo si è compiuta e perfezionata in un figlio e in una persona senza perdere i componenti dell'unione, i quali invece si conservano e sussistono.

3 ܐܘ ܠܒܢܝܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܐܝܬܘܗܝ.
[1] ܚܢܢ ܚܕܝܘܬܐ [2] ܕܒܪܘܬܐ ܕܦܪ̈ܨܘܦܐ [3] ܡܘܕܝܢ ܕܠܐ
ܠܟܝ̈ܢܐ ܘܠܩܢܘ̈ܡܐ ܢܦܠܘ ܡܢ ܬܪ̈ܝܗܘܢ. ܘܠܐ
ܒܫܪ̈ܪܐ ܐܚܝܕܝ ܐܢܘܢ. ܘܠܒܪ ܠܐܚܝܕ ܡܦܠܓܐ
ܘܡܒܠܒܠܐ.

4 ܘܐܢ ܡܢ ܗܕܐ ܕܐܡܪܝܢ ܕܠܐ ܡܫܚܠܦܐ
ܠܥܪ̈ܝܐ: ܐܡܝܢܐ ܠܗ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܠܝ ܐܝܬܘܗܝ
ܕܢܘܕܐ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ ܠܡܫܝܚܐ.

[XXIV] ܐܪܬܘܕܘܟܣܐ[4] :

*Fol. 16v 1 ܐܢ ܡܛܠ ܗܕܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ * ܚܕܝܘܬܐ
ܕܒܪܘܬܐ ܘܕܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܡܘܕܝܢ[5] ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܬܛܠܠܘܢ
ܘܢܐܒܕܘܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܩܢܘ̈ܡܐ. ܡܕܝܢ ܗܘ ܚܕ ܟܝܢܐ
ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܡܛܠܠܘܢ ܛܠܠ ܦܪ̈ܨܘܦܗ
ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ[6].

2 ܘܦܪ̈ܨܘܦܗ ܕܗܘ ܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ. ܘܗܘ ܒܪܐ
ܕܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܒܪܗ ܕܡܪܝܡ. ܘܐܢ
ܠܐ ܐܬܛܠܠ ܘܠܐ ܐܒܕ ܘܐܢ ܒܪܘܬܐ ܡܬܡܘܐܬ:
ܡܕܝܢ ܚܕܝܘܬܐ ܡܬܡܘܐܬ.

3 ܗܝ ܕܒܚܝܪܘܬܐ ܗܝ ܕܢܐܡܪ ܕܡܬܡܘܐܬ ܗܘܬ
ܚܕܝܘܬܐ ܕܒܪܘܬܐ[7] ܐܠܗܐ ܠܘܬ ܒܪܢܫܐ. ܘܐܢ
ܕܝܢ ܡܢ ܐܚܪܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܚܕܝܘܬܐ ܕܒܪܘܬܐ ܠܗ̇
ܠܒܪܘܬܐ. ܝܕܝܥܐ ܗܝ ܕܚܕܝܘܬܐ ܕܒܪܘܬܐ
ܕܟܝ̈ܢܐ ܐܝܬܝܗ̇: ܘܠܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܐܘܦܬ. ܘܒܥܒܕܬ ܚܕ
ܒܪܐ. ܘܐܝܢܐ ܒܪܐ ܐܬܛܠܠ ܘܐܒܕ. ܘܐܝܢܐ ܒܬܪ
ܕܠܒܘܢ ܗܝ ܕܬܒܘܢ ܦܬܓܡܐ.

[XXV] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[8]

ܐܡܪܝܢ ܕܫܠܡܬ ܘܓܡܪܬ ܚܕܝܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܠܚܕ ܒܪܐ ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ. ܘܠܐ ܟܕ ܐܒܕܘ ܗܠܝܢ ܕܐܬܘ
ܠܚܕܝܘܬܐ[9] ܐܠܐ ܟܕ ܢܛܪܝܢ ܘܐܝܬܝܗܘܢ

---

[1] *Add.* : ܢܣ : [2] ܚܕܝܘܬ [3] ܕܦܪ̈ܨܘ [4] ܐܪܬܘ
[5] ܡܘܕܝܢ [6] *Add.* : ܘܦܪ̈ܨܘܦܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ
[7] ܕܒܪܘܬܢܐ [8] ܢܣ [9] ܠܚܕܝܐܘܬܐ

E se è così, allora il Cristo è effettivamente due nature e due entità.

[XXVI] *Ortodosso*:

1 Cosa dite voi? L'unione del Cristo ha compiuto una qualche unificazione, oppure no?

2 Se ha compiuto una qualche unificazione, quest'uno è qualcosa di quelli che da sé e per sé sono sussistenti o di quelli che sussistono in altri?

3 Se dunque di quelli che da sé e per sé sussistono, allora è entità e natura. Se invece di quelli che sussistono in altri, allora quel Cristo che voi confessate è *unum per accidens.*

[XXVII] *Nestoriano*:

1 Quell'unica natura e identità che voi confessate è essenziale o temporale, divina o umana?

2 Se è umana, o se è essenziale e divina, allora o esiste nel tempo o è *ab aeterno.*

3 E se voi le date un inizio, siete d'accordo con Ario, quello che si è perduto.

[XXVIII] *Ortodosso*:

1 Voi cosa dite? Quell'unico figlio

ܘܐܦ ܡܢ ܗܕܐ ܗܒܠܐ ܗܝ. ܡܛܠ ܬܪܝܢ ܒܟܝ̈ܢܐ
ܘܩܢܘܡܐ ܐܬܘܗܝ[1] ܡܫܝܚܐ.

*Fol. 17r

[XXVI] *ܐܪܬܕܘܟܣܐ[2]:

1[3] ܡܛܠܐ ܐܡܪܬ ܐܬܘܗܝ ܒܒܪܬ ܚܕܝܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܚܕ ܡܕܡ. ܐܡܪ ܐܘ ܠܐ.

2 ܐܝܟ ܡܢ ܒܒܪܬ ܚܕ. ܗܢܐ ܚܕ ܡܕܡ ܡܢ ܗܢܘܢ
ܕܡܫܒܚܝܢ ܘܠܗܘܢ ܡܫܝܚܝܢ ܐܬܘܗܝ[1] ܐܘ ܡܢ
ܗܠܝܢ ܕܒܐܢ̈ܫܐ ܡܫܝܚܝܢ[4].

3 ܐܘ ܡ̇ܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܫܒܚܝܢ ܘܠܗܘܢ ܡܫܝܚܝܢ.
ܡܛܠ ܦܘܡܐ ܗܘ ܘܚܝܠܐ.
ܘܐܦ ܡ̇ܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܒܐܢ̈ܫܐ ܡܫܝܚܝܢ ܡܛܠ
ܠܒܪܢܫܐ ܐܬܘܗܝ[1] ܗܘ ܚܕ ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܒܚܝܢ
ܐܢܬܘܢ.

[XXVII] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[5]:

1 ܗܢܐ ܚܕ ܒܚܝܠܐ ܘܦܘܡܐ ܕܡܫܒܚܝܢ ܐܢܬܘܢ
ܐܬܝܢܐ ܗܘ ܐܘ ܟܝܢܐ ܗܘ. ܕܐܠܗܐ ܐܘ ܒܪܢܫܐ.

2 ܐܝܟ ܡ̇ܢ ܒܪܢܫܐ. ܐܝܟ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܗܘ
ܘܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܒܟܝܢܐ ܐܬܘܗܝ[1] ܐܘ ܒܩܢܘܡܐ
ܐܬܘܗܝ[1].

3 ܐܝܟ ܡܢ ܥܘܪ̈ܝܐ ܗܘܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܗ. ܒܗܕܐ
ܠܐܪܝܘܣ ܥܠܝܟܘܢ ܐܢܬܘܢ. ܘܐܟܘܬ ܠܗ.

[XXVIII] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[6]:

1 ܐܬܘܗܝ ܡܛܠܐ ܐܡܪܬ ܐܬܘܗܝ[7] ܗܢܐ ܚܕ ܒܪܐ

---

[1] ܐܬܘ [2] ܐܪܬܘ
[3] Add.: ܐܪܬܘ : ܡܛܠܐ ܐܡܪܬ ܐܬܘܗܝ ܒܒܪܬ ܚܕܝܘܬܐ
ܕܡܫܝܚܐ ܠܚܕ ܒܪܐ ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ +ܘܠܐ ܒܪ ܐܒܪܘ +Fol. 17r
ܗܠܝܢ ܕܐܬܘ ܠܚܕܝܘܬܐ ܐܠܗܐ ܒܪ ܛܠܝܢ ܘܐܬܝܗܘܢ
ܘܐܦ ܡܢ ܗܕܐ ܗܒܠܐ ܗܝ، ܡܛܠ ܬܪܝܢ ܒܟܝ̈ܢܐ
ܘܩܢܘܡܐ ܐܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ.
[4] Add.: ܐܘ ܡܢ ܕܒܐܢ̈ܫܐ ܡܫܝܚܝܢ [5] ܢܣ
[8] ܐܪܬܘ [7] Om.

e quell'unica persona che voi confessate è essenziale o umana o temporale; divina oppure umana?

2 Se è essenziale e divina, allora la persona umana che è unita a Dio Verbo è essenziale e eterna o si perde?

3 E se fosse temporale, allora Dio Verbo sarebbe venuto all'esistenza nel tempo, come dicono Ario ed Eunomio, per i quali il Verbo è creatura ed è venuto all'esistenza nel tempo.

[XXIX] *Nestoriano*:

1 Il Cristo ha detto nel Vangelo, « Andate, fate discepoli tutti i popoli e battezzateli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (1) e, poco dopo, « Ecco, io sono con voi tutti i giorni » (2).

2 E se lui parla, prima, della Trinità Santa e poi di se stesso, « ecco, io sono con voi », allora, colui che conta se stesso dopo la Trinità è un uomo ed esiste dopo quella.

[XXX] *Ortodosso*:

1 Disse Cristo stesso nel Vangelo a Maria, « Va a dire ai miei discepoli e a Kefa » (3). Cosa dite voi? Kefa è uno dei discepoli o è dopo di loro?

2 E se è uno dei discepoli e non lo metti dopo di loro, quella parola che Nostro Signore ha detto a Maria, « Va a dire ai miei discepoli e a Kefa » è come quella che nostro Signore ha detto ai suoi discepoli di se stesso, dopo aver detto, « Padre, Figlio e Spirito Santo » « eccomi con voi tutti giorni ».

---

(1) Mt. 28,19.
(2) Mt. 28,20.
(3) Citazione sintetica di più passi evangelici: Mc. 16,7; Mt. 28,7; Gv. 20,17.

ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܡܘܕܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܐܝܬܝܘܬܐ
ܗܘ ܐܘ ܒܪܢܫܐ ܐܘ ܙܒܢܝܐ .
ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܐܘ ܕܒܪܢܫܐ .

*Fol. 17v 2 ܐ̱ ܡܢ ܐܝܬܝܐ ܗܘ ܘܕܐܠܗܐ ܗܘ . *ܡܕܡ
ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܢܣܒ ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ .
ܐܘ ܐܬܝܬ ܗܘ ܐܘ ܡܬܘܡܝܐ . ܐܘ ܐܚܕ ܠܗ :

3 ܘܐ̱ ܡܢ ܕܙܒܢܐ . ܡܕܡ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܒܙܒܢܐ
ܗܘܐ : ܐܝܟ ܐܪܝܘܣ ܘܐܘܢܘܡܝܘܣ ܕܐܡܪܝܢ
ܕܒܪܬܐ ܗܘ ܡܠܬܐ : ܘܒܙܒܢܐ ܗܘܐ .

[XXIX] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[1] :

1 ܡܫܝܚܐ ܐܡܪ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܦܘܡܗ ܬܠܡܝܕܘ
ܠܟܠܗܘܢ[2] ܥܡ̈ܡܐ : ܘܐܥܡܕܘ[3] ܐܢܘܢ ܒܫܡ ܐܒܐ[4]
ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ . ܘܗܐ ܗܘܐ ܐܢܐ
ܥܡܟܘܢ ܐܝܬܝ، ܟܠܗܘܢ ܝܘ̈ܡܬܐ .

2 ܘܐ̱ ܡܢ ܗܘ ܐܡܪ ܥܠ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ :
ܘܡܬܪܡ ܥܠ ܢܦܫܗ : ܕܗܘ ܐܝܟ ܒܟܠܗܘܢ . ܡܕܡ
ܗܘ ܕܐܚܪܢܐ ܚܕ ܢܦܫܗ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܒܪܢܫܐ
ܗܘ . ܘܐܚܪܢܐ ܐܝܬܘܗܝ[5] ܠܗ .

[XXX] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[6] :

1 ܐܡܪ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܠܘܬ ܡܪܝܡ
ܕܠܐ ܐܡܪ، ܠܬܠܡܝ̈ܕܝ، ܘܠܐܚܐ .
ܡܛܠ ܐܡܪܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܒܐܦܐ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܬܠܡܝ̈ܕܐ ܐܝܬܘܗܝ[7] ܐܘ ܐܚܪܢܐ ܗܘ ܠܗܘܢ .

2 ܘܐ̱ ܡܢ ܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝ̈ܕܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܘܠܐ
ܒܒܪܬܗ ܐܚܪܢܐ ܠܗܘܢ . ܗ، ܡܠܬܐ ܕܐܡܪ
ܡܪܢ[8] ܠܘܬ ܡܪܝܡ ܕܠܐ ܐܡܪ، ܠܬܠܡܝ̈ܕܝ، ܘܠܐܚܐ
ܗܘ ܗܘܬ ܘܐܦ ܗܕܐ ܕܐܡܪ ܡܪܢ ܠܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ،
ܥܠ ܢܦܫܗ . ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܐܡܪ ܐܒܐ ܘܒܪܐ
ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ : ܕܗܘܐ ܐܢܐ ܥܡܟܘܢ ܟܠܗܘܢ
*Fol. 18r *ܝܘ̈ܡܬܐ :

---

[1] ܢܣܛܘܪ [2] ܠ ܠܗܘܢ [3] ܘܐܥܡܕ [4] ܐܒܪܐ
[5] ܐܝܬܘ [6] ܐܪܬܕܘ [7] ܐܝܬܘ [8] ܡܪܝ

3 Ciò non lo fa un altro, fuori della Trinità Santa, ma lui è uno di essi, come Kefa, uno dei discepoli, lo conta dopo i discepoli. Comunque, questa parola, « ecco io sono con voi » è posta due frasi dopo la Trinità santa e non la segue immediatamente.

[XXXI] *Nestoriano*:

Il « figlio dell'uomo » è uomo, oppure no?
Se è uomo, allora Cristo, che chiama se stesso « figlio dell'uomo » è uomo e non Dio, secondo la vostra dottrina.

[XXXII] *Ortodosso*:

1 E il figlio di Dio è Dio, oppure no?
Se è Dio, allora ha detto che lui è il figlio di Dio e i Libri gliene rendono testimonianza che lui ha detto Dio essere suo Padre e lui essergli uguale,

2 questo prova che è Dio anche se accettò lo spogliamento volontario e accettò di diventare uomo per la nostra redenzione.

3 E le due nature e entità che voi confessate pur dicendo che Cristo è uno, sono complete in quanto due o in quanto una?

4 Se non sono complete in quanto due, allora non sono complete neppure singolarmente. Altrimenti, non sarebbero complete.

5 Così pure, se sono complete singolarmente, anche in quanto due sono complete. E se in quanto due sono complete in perpetuo, anche in quanto una sono complete in perpetuo.

6 Allora il Cristo, nel quale voi credete, è per voi tre completi perpetui, il che è assurdo.

Fine delle domande e delle rispettive risposte che fanno trentadue.

3 ܠܐ ܒܟܝܢܐ ܗܘ ܐܚܪܢܐ ܠܒܪ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ[1]
ܩܢܘܡܬܐ ܐܠܐ ܚܕ ܗܘ ܡܢܗ̇ ܐܚܪܢܐ ܕܩܢܘܡܐ
ܡܢ ܚܕ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ[2] ܗܘܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܠܗ
ܒܬܪ ܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܟܕ ܠܒܪ ܗܘܐ ܒܪܬ ܩܠܐ ܕܗܘܐ
ܐܢܐ ܡܡܠܠܢ: ܒܬܪ ܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܦܫܝܛܐ
ܒܬܪ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܢܘܡܬܐ. ܘܠܐ ܒܬܪܗ ܒܢܘܦܐ.

[XXXI] ܢܣܛܘܪܝܢܐ[3] :

ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܒܪܗ ܗܘ ܐܘ ܠܐ. ܐܢ ܡܢ ܒܪܢܫܐ
ܗܘ ܡܕܡ ܦܪܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܠܗ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ.
ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܬܝܕܥܘܬܟܘܢ.

[XXXII] ܐܪܬܕܘܟܣܐ[4] :

1 ܘܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܗܘܐܝܬ ܐܘ ܠܐ. ܘܐܢ
ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܕܡ ܟܕ ܐܡܪ ܟܠܗܘܢ ܕܒܪܐ ܗܘ
ܕܐܠܗܐ: ܘܟܬܒܐ ܡܗܕܝܢ ܟܠܗܘܢ[5] ܘܡܘܕܝܢ
ܡܗܕܝܢ ܟܠܗܘܢ[6] ܕܐܡܪ ܗܘ ܟܠܗܘܢ ܕܐܠܗܐ
ܐܝܬܘܗܝ[2] ܐܒܘܗܝ. ܘܫܘܐ ܠܗ.

2 ܡܕܡ ܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ[7] ܘܐܦ ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܐ
ܕܒܢܝܢܫܐ ܐܬܓܠܝ ܦܘܪܩܢ ܡܛܠ ܟܠܗܘܢ[8] ܕܢܗܘܐ
ܒܪܢܫܐ.

3 ܘܗܠܝܢ ܬܪܬܝܢ ܟܝܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܡܟܢܝܢ ܐܢܘܢ
ܚܕ ܕܝܢ ܡܫܝܚܐ: ܒܗ̇ܝ ܕܬܪܬܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ
ܡܬܡܠܠܐ. ܘܒܗ̇ܝ ܕܚܕ.

4 ܐܢ ܡܢ ܒܗ̇ܝ ܕܬܪܬܝܢ ܕܠܐ ܡܫܬܚܠܦܝܢ ܡܕܡ ܒܗ̇ܝ
ܕܚܕ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܝܢ. ܘܐܢ ܡܢ ܒܗ̇ܝ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܝܢ.

5 ܘܐܢ ܡܢ ܒܗ̇ܝ ܕܚܕ ܒܗ̇ܝ ܕܬܪܬܝܢ ܡܫܬܚܠܦܝܢ. ܘܐܢ
ܡܢ ܕܬܪܬܝܢ ܡܫܬܚܠܦܝܢ ܐܡܟܢܐܝܬ * ܘܒܗ̇ܝ ܕܚܕ Fol. 18v
ܡܫܬܚܠܦܝܢ ܐܡܟܢܐܝܬ:

6 ܡܕܡ ܬܠܬܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܟܘܢ ܡܫܝܚܐ
ܕܡܟܢܝܢ ܐܢܘܢ[9] ܐܡܟܢܐܝܬ ܗܝ ܕܫܒܝܪܬܐ ܐܝܬܝܗ̇.

ܫܠܡ ܗܠܝܢ ܫܘܐܠܐ ܘܦܘܢܝܐ ܕܠܗܘܢ ܕܗܘܝܢ ܠܟ

---

[1] ܬܠܝܬܘ [2] ܐܝܬܘ [3] ܢܣܛܘܪ [4] *Om.* [5] ܟܠܗ
[8] ܟܠܗܘ [7] ܐܝܬܘ [3] ܟܠܗܘ [9] *Om.*

[Appendice]

[1] Ancora altre domande pone un *Nestoriano*, dicendo e domandando:
La natura del Verbo incarnato la dici una sola natura?

[2] *Ortodosso*: Nell'unione, sì, ma nella sostanza, no.
E anche tu dici che l'entità del Verbo e l'anima e il corpo sono una sola identità, non è vero?

[3] *Nestoriano*: Nella confusione, no.

[4] *Ortodosso*: Né nella confusione, né nella distinzione. Ma io affermo una sola natura e una sola identità dell'incarnato, nella unione inconfusa.

[5] *Nestoriano*: Nell'unità che tu professi, quei due di Cristo sono rimasti distinti, o sono cambiati e integrati in una sola natura?

[6] *Ortodosso*: Sono rimasti, ma non sono cambiati. E neppure si contano ambedue [separatamente] perché c'è unione e composizione.

[7] *Nestoriano*: Quest'unione di cui dici, ha unito completamente le nature, oppure no?

[8] *Ortodosso*: Ha unito completamente le nature del nostro Salvatore. E perciò diciamo che il Cristo, dopo l'unione, è una sola natura e una sola identità incarnata.

[9] *Nestoriano*: Allora, o Verbo paziente e morente; o carne non paziente e non morente. Dunque, unità in quanto unione.

*Fol. 18v

ܬܘܒ ܫܘܐܠܐ ܐܚܪܢܐ *

[1] ܢܣܛܘܪܝܢܐ ¹ ܐܡܪ ܘܫܐܠ : ܟܝܢܗ ܕܡܠܬܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܚܕ ܟܝܢܐ ܐܡܪ ܐܢܬ.

[2] ܐܪܬܕܘܟܣܐ ² : ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܐܝܢ. ܒܐܘܣܝܐ ܕܝܢ ܠܐ.
ܐܡܪ ܐܢܬ ܕܝܢ ܐܦ ܐܢܬ :
ܘܠܗܘܢ ܕܡܠܬܐ ܘܢܦܫܐ ܘܦܓܪܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ.
ܐܝܢ ܐܘ ܠܐ.

[3] ܢܣܛܘܪܝܢܐ ³ : ܒܟܠܠܐ ܠܐ.

[4] ܐܪܬܕܘܟܣܐ ² : ܘܐܦܠܐ ܐܠܐ ܒܟܠܠܐ ܘܒܡܫܠܡܐ :
ܚܕ ܟܝܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ⁴ ܐܡܪ ܐܢܐ ܐܠܐ
ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܠܐ ܒܠܒܠܘܬܐ.

[5] ܢܣܛܘܪܝܢܐ ³ : ܚܝܕܝܘܬܐ ܕܒܘܪܐ ܐܢܬ ܠܢܛܪ ⁵ ܬܪܬܝܗܘܢ
ܗܠܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܐܘ ܐܬܛܪܝܢܐ. ܘܚܕ ܟܝܢܐ ܥܒܕ.

[6] ܐܪܬܕܘܟܣܐ ² : ܢܛܪ ܒܗ ܕܝܢ ܠܐ ܐܬܛܪܝܢܐ ܘܠܐ ܫܬܚܠܦܝܢ
ܬܪܬܝܗܘܢ ܡܛܠ ܚܝܕܝܘܬܐ ܘܪܘܒܐ.

[7] ܢܣܛܘܪܝܢܐ ³ : ܚܝܕܝܘܬܐ ܗܕܐ ܕܐܡܪ ܐܢܬ. ܒܘܠܐܝܬ
ܚܕܬ ܠܟܝܢܐ ⁶ ܐܘ ܠܐ.

[8] ܐܪܬܕܘܟܣܐ ² : ܠܟܝܢܐ ܗܘܢ ܕܒܗܘܢ ܦܘܪܫܐ ܒܘܠܐܝܬ
ܚܕܬ. ܘܒܓܠܗܘܢ ܚܕ ܟܝܢܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܡܪܝܢ ܡܫܒܚܝܢܐ ܡܢ ܟܠ ܚܝܕܝܘܬܐ.

[9] ܢܣܛܘܪܝܢܐ ³ : ܒܡܢ ܐܘ ܒܡܠܬܐ ܚܝܕܝܬ ⁷ ܟܝܢܐ ܘܒܝܘܬܐ ܐܘ
ܒܦܪܝܫܐ ܠܐ ܚܝܕܝܬܐ ܘܠܐ ܒܚܝܘܬܐ ܘܒܠܒܗ
ܕܚܝܕܝܘܬܐ ܡܛܠ ܚܝܕܝܘܬܐ.

---

¹ ܢܣܛܘܪܝܘ ² ܐܪܬܕܘ ³ ܢܣ ⁴ ܡܫܝܚܐ
⁵ ܢܛܪ ⁶ ܠܟܝܢܐ ⁷ ܚܝܕܝ

Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme « A propos d'un moine rancunier » (CPG 2354.1)

Nous voudrions ici, par un petit exemple, attirer l'attention des orientalistes et des patrologues sur les richesses de la littérature arabe chrétienne, encore peu exploitée. Malgré le remarquable travail poursuivi assidûment pendant un demi-siècle par Georg Graf, cette littérature est très incomplètement inventoriée, et surtout assez peu classifiée. Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne les versions bibliques, patristiques, hagiographiques et liturgiques.

Cette note se voudrait une simple illustration de cette affirmation générale que nous venons de faire.

Notre étude se divisera en sept sections:

1. Manuscrits arabes de la catéchèse de Pachôme;
2. Le texte copte de la catéchèse;
3. Utilisation d'un des manuscrits arabes par Lefort;
4. Comparaison des titres et incipits arabes et copte;
5. Extraits arabes de la catéchèse;
6. Extraits contenus dans une des Vies arabes de Pachôme;
7. Conclusion.

Nous utiliserons les abréviations suivantes:

AMÉLINEAU = Émile AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV*e *siècle. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés*, dans *Annales du Musée Guimet*, tome 17 (Paris 1889), CXII-712 pages in-4°.

CRUM = Walter Ewing CRUM, compte-rendu de E. A. Wallis BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913),

dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 68 (Leipzig 1914), p. 176-184.

CRUM, *Theological Texts* = Walter Ewing CRUM, *Theological Texts from Coptic Papyri*, edited with an Appendix upon the Arabic and Coptic Versions of the Life of Pachomius, coll. *Anecdota Oxoniensia*, Semitic Series, Part XII (Oxford 1913).

GRAF, *GCAL* = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, cinq volumes, coll. *Studi e Testi*, n° 118, 133, 146, 147 et 172 (Cité du Vatican 1944, 1947, 1949, 1951 et 1953).

HALKIN = François HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae Graecae ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione...*, coll. *Subsidia hagiographica* 19 (Bruxelles 1932).

LEFORT, *Athanase* = L. Th. LEFORT, *S. Athanase écrivain copte*, dans *Le Muséon*, 46 (1933), p. 1-33.

LEFORT, *Vies coptes* = L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs. Traduction française*, coll. *Bibliothèque du Muséon* 16 (Louvain 1943).

PACHÔME *texte* = *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, éditées par L. Th. LEFORT, dans *C.S.C.O.* 159, Script. Copt. 23 (Louvain 1956).

PACHÔME *version* = *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, traduites par L. Th. LEFORT, dans *C.S.C.O.* 160, Script. Copt. 24 (Louvain 1956).

SIMAIKA = Marcus Simaika Pasha, assisted by Yassā 'Abd al-Masīḥ, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, vol. I (Le Caire 1939), vol. II, fasc. 1 (Le Caire 1942). Seuls volumes parus.

Références: Nous séparons la page de la ligne par une barre. Ainsi, p. 14/11 – 20/2 = page 14 ligne 11, à page 20 ligne 2.

I

Étudiant, dans un petit article, le *Kitāb al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah* oublié par G. Graf [1], notre attention a été attirée par le manuscrit *Sbath 1018* d'Alep, qui en contient un exemplaire.

[1] Cf. Khalil SAMIR, *Le « Livre des mœurs bienheureuses » (al-adāb aṭ-ṭūbāniyyah) retrouvé*, à paraître prochainement dans cette revue.

D'après le catalogue, ce manuscrit contient six pièces, dont la quatrième est intitulée [1]: تعليم الأب القديس أنبا ناحوم : عندما سأله واحد من الإخوة أن يعظه بحضرة جماعة كبيرة من الشيوخ = Enseignement [ou: Doctrine] du père saint, Anbā Nāḥūm, quand un des frères lui demanda de l'exhorter en présence d'une grande assemblée d'anciens.

Cherchant quelque parallèle à ce texte, pour en savoir un peu plus, nous avons consulté le *Register* de Graf, *sub voce* NĀḤŪM [2] Nous n'y avons trouvé qu'un renvoi à *GCAL*, I, p. 326, qui n'a rien à voir avec notre « Enseignement ».

L'idée nous vint alors d'une éventuelle erreur de lecture de Paul Sbath, lisant Nāḥūm (ناحوم) pour Bāḫūm (باخوم). Cette fois encore notre manuscrit d'Alep n'était pas signalé dans les pages de Graf consacrées à saint Pachôme [3].

Cependant, la recherche ne fut pas vaine. Cette dernière référence nous a mis sur la piste. En effet, ayant consulté les divers catalogues des manuscrits qui y étaient indiqués, nous avons trouvé un second témoin de notre texte, fournissant à peu près le même incipit: le *Paris syriaque 239*. Nous avions dès lors un parallèle, et qui avait l'avantage de porter un titre différent et plus circonstancié.

Il ne restait plus qu'à identifier le texte, ce qui ne fut guère difficile, grâce à la *Clavis Patrum Graecorum*, N° 2353-2358 [4].

2

La catéchèse de Pachôme à propos d'un moine rancunier (CPG 2354.1) n'est connue pour l'instant qu'en copte ṣa'idique et en arabe, la version arabe n'étant cependant pas signalée dans la *Clavis*, pas plus que dans les ouvrages de référence habituelle.

En copte, elle se trouve dans un unique manuscrit, le *British Library Oriental 7024*, fol. 18r-49v. Ce manuscrit a été copié à Esnā, par le diacre Théopistos, pour le monastère de Saint Mercure à Edfou;

(1) Cf. Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, tome 2 (Le Caire 1928), p. 134-135.

(2) Cf. Graf, *GCAL*, tome 5, p. 116, col. A.

(3) Cf. Graf, *GCAL*, tome 1, p. 459-461.

(4) Cf. Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, tome 2 (Brepols-Turnhout 1974), p. 64-66.

il l'a terminé le 10 février 987, comme cela est indiqué dans le colophon (fol. 49ᵛ) (1).

En 1913, E. A. Wallis Budge a décrit, édité et traduit en anglais ce texte, comme dernière pièce d'un recueil intitulé *Coptic Apocrypha* (2). Il ne mettait pas en doute l'authenticité de l'attribution à Pachôme.

L'année suivante, W. E. Crum, recensant l'ouvrage de Budge, plaide l'authenticité et estime que le copte en est la langue originale et non pas une traduction du grec (3).

En 1933, L. Th. Lefort montrera que Pachôme a largement utilisé une homélie de saint Athanase (4), dans la seconde partie de cette catéchèse (5). Il confirmera du même coup la position de Crum, au sujet de la langue originelle de ce document (6).

En 1950, c'est un tout petit point qui y est éclairé. Lefort montre en effet (7) qu'un aphorisme d'Évagre le Pontique (8) vient en réalité

(1) On trouvera la reproduction photographique de ce colophon, dans E. A. Wallis BUDGE (cf. note suivante), planche LVIII, en face de la p. 176; l'édition se trouve p. 175-176, et la traduction anglaise p. LI-LII. Republié, avec un commentaire mais sans traduction, par Arnold VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Egypte*, coll. *Bibliothèque du Muséon*, 1 (Louvain 1929), tome 1, fasc. 1, p. 189-190; fasc. 2, p. 77-78.

(2) E. A. Wallis BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1913), p. L-LII (au sujet du manuscrit), LVII-LX (résumé de la catéchèse), 146-176 (texte copte), pl. LVII et LVIII (= fol. 18ʳ et 49ᵛ), p. 352-382 (traduction anglaise).

(3) Cf. CRUM, p. 181-182 et 184.

(4) Cf. Arnold VAN LANTSCHOOT, *Lettre de Saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance*, dans *Le Muséon*, 40 (1927), p. 265-292; ici, p. 284/4-292/15. Nouvelle édition et traduction par L. Th. LEFORT, *S. Athanase, Lettres festales et pastorales en copte*, dans *C.S.C.O.* 150, Script. Copt. 19 (Louvain 1955), p. 113/26-120/26; et *C.S.C.O.* 151, Script. Copt. 20, p. 91/19-98/25 (traduction française).

(5) Cf. PACHÔME *texte*, p. 14/11-20/25; PACHÔME *version*, p. 15/1-22/4.

(6) Cf. LEFORT, *Athanase*. Les textes d'Athanase et de Pachôme sont reproduits sur deux colonnes, aux pages 7-24.

(7) Cf. L. Th. LEFORT, *A propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus*, dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 1950, p. 70-79. [Nous n'avons pu consulter cet article].

(8) Cf. EVAGRE, *Miroir du moine*, éd. Hugo GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, coll. *Texte und Untersuchungen*, 39. Band, Heft 4 (Leipzig 1913), p. 143-165; ici, p. 153 § 9:

de la catéchèse de Pachôme [1]. Ceci avait été d'ailleurs déjà signalé en 1913 par Walter E. Crum [2].

Finalement, Mgr Lefort donne, en 1956, une nouvelle édition de cette catéchèse, accompagnée d'une traduction française [3].

Notons au passage que seules l'édition et la traduction française de L. Th. Lefort sont signalées dans la *Clavis Patrum Graecorum.* Les autres réferences (édition et traduction antérieures, études) n'y ont pas trouvé place.

3

Pour ce qui est de l'arabe, Graf ne mentionne pas cette version de la catéchèse pachômienne, comme nous l'avons dit. Pourtant, elle n'échappa pas à l'attention d'Arnold van Lantschoot, qui la signala à L. Th. Lefort. Ce dernier écrit:

> « Il existe une version arabe (inédite) de la catéchèse de Pachôme, dans le codex n° 239 du fonds syriaque de la B. N. de Paris. Nous devons la connaissance de cette version arabe à l'obligeance de M. van Lantschoot, qui a mis libéralement à notre disposition la traduction très littérale qu'il en avait faite. Quoique cette version arabe soit loin d'avoir toujours rendu exactement le copte, elle permet toutefois de contrôler, *et parfois de corriger*, le texte copte du Brit. Mus. 7024 » [4].

Κρείσσων χιλιοστὸς ἐν ἀγάπῃ
ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίοις.

Cf. PG 40, col. 1277 C 15-17, où ne se trouve qu'une version latine: « Melior millesimus in charitate,
quam solus cum odio in abditis et speluncis ».

(1) Cf. PACHÔME *texte*, p. 22/18-20: **ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲉⲕϩⲛ̄ⲧⲙⲏⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩϣⲟ̄ ϩⲛ̄ⲑⲃ̄ⲃⲓ̈ⲟ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲟⲩⲁ, ⲉϥϩⲛ̄ⲟⲩⲃⲏⲃ ⲛ̄ϩⲟⲓⲧⲉ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϫⲟⲥⲓϩⲏⲧ.** En voici la traduction (cf. PACHÔME *version*, p. 23/23-25): « En fait, il vaut mieux que tu vives au milieu de mille en toute humilité, plutôt que de demeurer seul dans une caverne d'hyène avec de l'orgueil ».

(2) Cf. CRUM, p. 182: « Auch dagegen spricht kaum die merkwürdige Aehnlichkeit des Spruchs, fol. 46b (**ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲉⲕϩⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ**) mit Evagrius, *Mönchsspiegel* § 9, ed. Gressmann = PG 40, 1277, κρείσσων χιλιοστός κτλ. Beide Asketen geben nur desselbe Sprichwort wieder ».

(3) PACHÔME *texte* et PACHÔME *version.*

(4) Cf. L. Th. LEFORT, in PACHÔME *texte*, p. VI-VII. C'est nous qui soulignons.

Si l'on examine attentivement les 24 pages du texte copte de l'édition de L. Th. Lefort, on constate que l'éditeur n'a pas négligé la version arabe, mais qu'il s'en s'est servi huit fois. Laissons de côté quatre cas, où l'éditeur se contente de signaler la leçon du texte arabe [1], pour examiner les quatre autres emplois.

Dans un cas [2], il donne en note la traduction du texte arabe, qu'il considère comme meilleur. Dans le deuxième cas [3], il retraduit le texte arabe en copte, et reproduit cette rétroversion en note, la donnant comme meilleure. Enfin, dans les deux derniers cas [4], ayant retraduit le texte arabe en copte, il insère cette rétroversion dans le corps même de l'édition, considérant que le manuscrit du British Library a omis ces deux passages par haplographie.

Il est possible qu'un examen plus serré de la version arabe elle-même [5] fournisse quelques nouvelles améliorations.

4

Regroupons maintenant les données que nous possédons sur les versions arabes de notre catéchèse.

Il existe au moins deux manuscrits arabes de cette catéchèse:

1. *Alep Sbath 1018* (18e siècle), 4e pièce (p. 381-460);
2. *Paris syriaque 239* (karšūnī occidental, daté de 1493 A.D.), 18e pièce (fol. 156v-167r).

Bien que les titres et les incipits soient différents, il est clair qu'il s'agit d'un même texte original, transmis dans deux recensions différentes. Nous donnons titre et incipit en deux colonnes, à gauche le manuscrit d'Alep [6], à droite celui de Paris [7].

(1) Cf. PACHÔME *texte*, p. 4, note 42 = PACHÔME *version*, p. 4, note 43; *texte*, p. 4, note 43 = *version*, p. 4-5, note 44; *texte* p. 7, note 77 = *version*, p. 8, note 77; *texte*, p. 21, note 58 = *version*, p. 22, note 55.

(2) Cf. PACHÔME *texte*, p. 20/20-21 (et note 54) = *version*, p. 21/23-24 (et p. 21-22, note 51).

(3) Cf. PACHÔME *texte*, p. 23/6-7 (et note 93) = *version*, p. 24/15-16 (et note 90).

(4) Cf. PACHÔME *texte*, p. 1/19-21 (et note 6) = *version*, p. 1/19-21 (et note 6); et PACHÔME *texte*, p. 17/2 (et note 4) = *version*, p. 17/27 (et note 4).

(5) Il faut se souvenir, en effet, que Mgr. L. Th. Lefort ne disposait que de *la traduction* de cette version, faite par Arn. van Lantschoot.

(6) Cf. Paul SBATH, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, tome 2 (Le Caire 1928), p. 135.

(7) Cf. H. ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1874), p. 192-197; ici, p. 193, col. A.

تعليم الأب القديس أنبا باخوم (1) ،	ميمر وضعه القديس أنبا باخوم ، رئيس المجامع وديارات التبانيس(2) ،
عندما سأله واحد من الإخوة أن يعظه ،	لأجل راهب واجد على أبيه ،
بحضرة جماعة كبيرة من الشيوخ .	وكان قد حضر عنده جماعة من رهبان تلك الديارة .
Enseignement du père saint anbā Pachôme,	Homélie composé par saint anbā Pachôme, supérieur des monastères (3) et des couvents de Tabennèse,
quand un des frères lui demanda de l'exhorter,	à l'occasion d'un moine ayant du ressentiment contre son père,
en présence d'une grande assemblée d'anciens.	et alors qu'une assemblée de moines de ces couvents était présente chez lui.

Voici la traduction du titre copte (4): « Catéchèse prononcée par notre très auguste saint père, apa Pachôme le saint archimandrite, à l'occasion d'un frère-moine ayant du ressentiment contre un autre; c'était du temps d'apa Éboneh qui l'avait amené à Tabennèse. Il lui adressa ces paroles en présence et à la grande joie d'autres pères anciens » (5).

(1) Ms. ناحوم.

(2) Ms. التبايس.

(3) Le sens nous parait clair: *ra'īs al-maǧāmi'* = le chef des κοινόβια. Ce sens du mot *maǧāmi'* (pluriel de *maǧma'*) n'est pas attesté dans les dictionnaires, non plus que dans Georg GRAF, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, dans *C.S.C.O.*, subsidia 8 (Louvain 1954), p. 35. On le trouve précisément dans la vie arabe de Pachôme; cf. AMÉLINEAU, p. 480/6-8: ولما كان أيضاً في أحد الأيام ، وهو قائم في المجمع وقت المساء ، لكي يكلم الإخوة بكلام الله مثل عادته كل يوم ؛ ومن قبل أن يبتدئ بالكلام ، تطلع إلى باب المجمع . = Un jour aussi qu'il était debout dans la *Congrégation*, à l'heure du soir, pour parler aux frères la parole de Dieu, selon sa coutume de chaque jour, avant de commencer, il regarda vers la porte de la *Congrégation* [le soulignement est d'Amélineau lui-même].

(4) Cf. PACHÔME *version*, p. 1/3-8.

(5) Le texte copte continue: « Dans la paix de Dieu! Que ses saintes bénédictions et celles de tous les saints descendent sur nous! Soyons tous

On aura remarqué que, dans le manuscrit d'Alep, un élément essentiel est absent: le ressentiment du frère, cause de la catéchèse de Pachôme. Pour expliquer cette omission nous suggérons ceci: le manuscrit original portait عندما سـأله واحد واجد على الإخوة «quand quelqu'un, ayant du ressentiment contre les frères, lui demanda», ou quelque chose de semblable. Notre copiste (ou l'un de ses prédécesseurs) voyant le mot واحد reproduit deux fois, par suite de l'absence du point du *ğ*, aura supprimé la répétition, puis « corrigé » la préposition *ʿalā* en *min*. Cela est d'autant plus facile que le mot *wāğid ʿalā* n'est pas très courant. Ce n'est là qu'une hypothèse.

Voici les incipits d'Alep et de Paris en deux colonnes, suivis de celui du texte copte:

Alep	Paris
اسمع ، يا ولدي وكن أديباً .	قال . يا بنيّ ، اسمع وكن وديعاً (2)
واقبل إليك (1) التعليم الحقيقي .	أديباً . واقبل التعليم الصحيح (3) .
. . . . . .	واعلم * أنها طريقان (4) موجودة 157r
Ecoute, mon enfant;	Il dit. Mon fils, écoute
sois éduqué;	sois doux et éduqué (2);
accepte (1) la doctrine véritable.	accepte la doctrine vraie.
	Et sache qu'il y a deux voies
	existantes.

Incipit copte (5): ⲡⲁϣⲏⲣⲉ, ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄ⲅ̄ⲣ̄ⲥⲁⲃⲉ, ⲛ̄ⲅ̄ϣⲱⲡ ⲉⲣⲟⲕ ⲛ̄ⲧⲉⲥ-

---

sauvés! Amen » (PACHÔME *version*, p. 1/8-10). Ceci est visiblement une addition de copiste.

(1) Cette préposition *ilayka* est superflue en arabe. Elle ne se retrouve pas dans le texte de Paris. Elle rend matériellement le copte ⲉⲣⲟⲕ.

(2) Ms. وديع. Ce mot ne se trouve, ni dans le manuscrit d'Alep, ni dans le texte ṣaʿidique. En réalité, le Ms. porte وديع et au-dessous, avec un signe de renvoi, اديبا.

(3) La traduction *al-ḥaqīqī* du manuscrit d'Alep est plus classique pour rendre le copte ṣaʿidique ⲙⲉ/boḥ. ⲙⲏⲓ. On la trouve toujours dans les versions arabes liturgiques. Nous n'avons pas souvenir, en revanche, d'avoir rencontré *aṣ-ṣaḥīḥ* pour rendre le boḥairique ⲙⲏⲓ, dans ces versions.

(4) Ms طريقين.

(5) Cf PACHÔME *texte*, p 1/11-12 — PACHÔME *version*, p 1/11-12.

ⲃⲱ ⲙ̄ⲙⲉ ϩⲓ̈ⲏ ⲅⲁⲣ ⲥⲛ̄ⲧⲉⲛⲉ « Mon fils, écoute, sois sage, accepte la vraie doctrine, car il y a deux voies ».

Bien que la comparaison ne porte que sur quelques mots, on peut néanmois affirmer que, du moins dans cette petite phrase, le texte d'Alep est plus fidèle au copte que celui de Paris, comme le soulignent les notes 1 à 3 de la page précédente, jusqu'à la servilité parfois (cf. note 1 de la page précédente).

5

Ces deux manuscrits sont, tous deux, de provenance syrienne. Il serait pourtant étonnant que la communauté copte, dépositaire de la tradition pachômienne, ne nous ait pas transmis de version arabe de cette catéchèse. Voici quelques éléments de réponse.

1. En parcourant les catalogues des manuscrits arabes chrétiens du Caire, nous avons relevé un manuscrit qui pourrait bien contenir notre texte. C'est le *Patriarcat Copte, Théologie 246*, manuscrit de 238 folios, transcrit au 19ᵉ siècle, qui contient onze pièces assez différentes de genre. La neuvième (fol. 110ʳ à 173ʳ) comprend des « extraits des œuvres de saint Pachôme » (1). Il faudra l'examiner.

2. Par ailleurs, un manuscrit de Londres semble avoir conservé des extraits de notre catéchèse. C'est le *British Library Oriental 4523*, décrit par Ch. Rieu en 1896 (2), et daté du 24 bābah 1532 des Martyrs (3). Ce colophon permet d'affirmer, sans l'ombre d'un doute, que c'est ce manuscrit qui a servi de base à l'édition de la vie arabe de Pachôme par É. Amélineau, alors que le manuscrit se trouvait encore

(1) Cf. Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. *Studi e Testi*, nº 63 (Cité du Vatican 1934), p. 202, nº 536; et SIMAIKA, II, 1, p. 198, nº 444.

(2) Cf. Charles RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscrits in the British Museum* (Londres 1894), p. 22, nº 30.

(3) Cette date correspond au 22 octobre (calendrier julien) ou au 3 novembre (calendrier grégorien) A.D. 1815. RIEU (cf. note précédente) avait écrit simplement A.D. 1815. AMÉLINEAU, p. LIV écrit: « Ce manuscrit n'est pas très ancien, il est daté du 24 baba de l'année des martyrs 1532; c'est-à-dire du 22 septembre 1816 ». CRUM, *Theological Texts*, p. 176/11 donne la date de 1816 A.D. LEFORT, *Athanase*, p. 3 écrit: « 24 Babah 1816 » (rectifier aussi la cote du manuscrit: Or. 4523, au lieu de 1523).

au patriarcat copte du Caire (1), comme l'affirmait déjà W. Crum (2).

Dans ce manuscrit de 185 folios, la vie de Pachôme s'achève au fol. 150v. Puis viennent les vies de ses successeurs: Petronius, Orsesius et Théodore (fol. 151r-181r). Le folio 182rv contient le long colophon traduit par Amélineau (3). Enfin, en appendice (fol. 182v-185r) sont recopiés des extraits de divers auteurs coptes.

W. Crum (4) nous fournit quelques renseignements sur ces extraits. Il s'agit de textes de Pachôme, de Buṭrus as-Sadamantī (5), d'Antoine, d'Isaïe de Scété, de Benjamin d'Alexandrie, et d'Apa Harmīnah (6). Or, nous dit-il, les textes pachômiens sont extraits précisément de notre catéchèse, et correspondent aux fol. 48v, 49r, 46v et 31r de notre texte ṣa'idique.

(1) Cf. AMÉLINEAU, p. LIV-LVII. Amélineau dit avoir utilisé trois copies de trois manuscrits d'Égypte: le premier provenant de Louqsor, le second de Dayr al-Muḥarraq, et le troisième du Patriarcat Copte. Il ajoute qu'il s'est basé essentiellement sur ce dernier, qui est daté du 24 bābah 1532.

(2) Cf. CRUM, *Theological Texts*, p. 176/10-12: « The MS. which M. Amélineau printed is now Or. 4523 of the British Museum (A.D. 1816), his other two being Nos. 4783 and 4784 (A. D. 1886 and 1839 respectively) of the Bibliothèque Nationale ».

(3) Cf. AMÉLINEAU, p. LIV-LV, qui correspond exactement à ce que dit Rieu dans son catalogue. GRAF, *GCAL*, I, p. 460, n° 2 mentionne l'édition d'Amélineau, mais il n'a pas remarqué la provenance du manuscrit. Il écrit: « Der arabische Text ist einer damaligen Hs (J. 1816) [sic!] des Kopt. Patriarchats entnommen » (p. 460/30-31).

(4) Cf. CRUM, p. 182, note 1.

(5) Buṭrus as-Sadamantī, surnommé l'Arménien, est un auteur médiéval, et on est surpris de le voir en compagnie des Pères de la vie monastique. Moine copte du monastère de Mār Ǧirǧis de Sadamant (dans le Fayyūm), ami de Yūsāb évêque d'Aḫmīm, pour lequel il composa quelques traités, il fleurit vers 1260. Voir GRAF, *GCAL*, tome 2, p. 351-356, où l'on trouvera toute la bibliographie nécessaire. Y ajouter Piet van den AKKER, *Buṭrus as-Sadamantī, Introduction sur l'herméneutique*, texte édité, introduit et traduit, coll. *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales*, nouvelle série, B tome 1 (Beyrouth 1972), p. 18-58: Vie et œuvres. Sur cette étude, on consultera avec profit Adel Y. SIDARUS, *L'exégèse arabe chrétienne au XIIIe siècle*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 64 (1976), p. 463-467. Notons que cet extrait du *British Library Oriental* 4523 n'est signalé ni par G. Graf, ni par P. van den Akker.

(6) Cet extrait d'Apa Harmīnah a été identifié par CRUM, *Theological Texts*, p. 175, note 4: « It may be noted here that, among these extracts added after the text in Or. 4523, there is one (f. 185r), from the Life of Herminus (= Paris [arabe] 148, f. 320r *inf.*) ».

A son tour, L. Th. Lefort, parlant du même appendice contenu dans le manuscrit de Londres, écrit: « Au fol. 182v (dernière ligne), on trouve quelques phrases de cette même catéchèse, intitulées: "Extraits du discours d'apa Pachôme"; fol. 183r: "et encore de lui"; un peu plus loin: "et il a dit" » (1).

Il faudra donc examiner ces extraits, pour voir à laquelle des deux recensions arabes de la catéchèse ils se rattachent, ou s'ils relèvent d'une troisième recension.

6

Reste enfin le problème des vies arabes de saint Pachôme (2), qui enrichira notre documentation arabe sur la catéchèse pachômienne.

Au sujet de ces vies arabes, Lefort écrit: « Le dossier arabe est loin d'être complètement inventorié. De la Vie de Pachôme, une douzaine de manuscrits sont actuellement repérés (3) [...]. De l'examen qu'il nous fut possible de faire, nous sommes arrivé à la conclusion que les Vies arabes se ramènent à trois types » (4).

Le premier type serait une traduction d'un modèle copte. Le second, une traduction d'un modèle grec, à savoir la *Vita tertia* éditée par le P. Fr. Halkin (5). Le troisième type serait une compilation arabe (6).

De la vie arabe on connait deux éditions. La première, parue à Paris en 1889, accompagnée d'une traduction française, est l'œuvre

(1) LEFORT, *Athanase*, p. 3-4, note 6.

(2) Sur les vies arabes (éditions, études et manuscrits), voir GRAF, *GCAL*, tome 1, p. 460-461; et les additions du tome 2, p. 499.

(3) Lefort ne mentionne pas ces manuscrits. GRAF, *GCAL*, I, p. 461/11-15 mentionne huit manuscrits. On trouve encore deux autres manuscrits mentionnés dans GRAF, *GCAL*, II, p. 499/2.

A ces dix manuscrits, il faut ajouter le *British Library Oriental 4523*, le manuscrit de Dayr Abū Maqār daté de 975 A.D., et le feuillet du fonds Lefort (Louvain) correspondant à *Vatican arabe 172*, fol. 20r-21r, publié, traduit et commenté par Paul PEETERS, *Un feuillet d'une vie arabe de saint Pachôme*, dans *Le Muséon*, 59 (1946), p. 399-412 (avec 2 planches).

(4) LEFORT, *Vies coptes*, p. XV.

(5) Cf. HALKIN, p. 272-406, et l'introduction p. 62*-72*.

(6) Sur ce paragraphe, voir LEFORT, *Vies coptes*, p. XV-XVIII.

d'Amélineau (1). La seconde, parue au Caire en 1891, est l'œuvre d'un moine du Dayr al-Baramūs, ʿAbd al-Masīḥ al-Masʿūdī, qui n'a vraisemblablement pas eu connaissance de l'édition d'Amélineau (2). Ces deux éditions sont assez divergentes. Celle de Paris se rattache, semble-t-il, au troisième type; tandis que celle du Caire représente le deuxième type, traduisant en gros la *Vita tertia* grecque et y ajoutant d'autres éléments (3).

Tel est, en bref, le « status quaestionis » des vies arabes de Pachôme

* * *

Or, dans une étude remarquable de densité et de précision (4), Walter E. Crum évrivait en 1913, après avoir comparé le texte de l'édition du Caire avec le texte grec des *Acta Sanctorum*, i.e. la *Vita prima* des bollandistes (5): « There remain, as elements peculiar to Ac (6) [...] a long section consisting of excerpts from P[achomius]'s sermons (pp. 115/2-121/7). Their Sa[hidical] original is to be found in

(1) Cf. AMÉLINEAU, p. 337-711, et introduction p. LIV-LXVIII.

(2) Cf. ʿABD AL-MASĪḤ AL-MASʿŪDĪ al-Baramūsī, *Kitāb al-qiddīs Anbā Baḫūmiyūs ab aš-šarikah*, Le Caire 1891 (171 p. in-8°). Sur cette édition, voir CRUM, *Theological Studies*, p. 174-175; et Henrich GOUSSEN, dans *Festschrift Eduard Sachau* (Berlin 1915), p. 53-61 [nous n'avons pu consulter cet article]. Crum rapporte une information due à Marcus Bey SIMAIKA, d'après laquelle le colophon d'un des manuscrits du Patriarcat Copte du Caire indique que l'édition de 1891 a été faite sur ce manuscrit. Il ajoute que ce manuscrit est copié sur un manuscrit de Dayr Abū Maqār (Saint-Macaire) daté de 975 A. M., comme d'ailleurs un autre manuscrit conservé au Patriarcat, De là, je déduis qu'il s'agit *probablement* du *Patriarcat Copte Histoire 85* [décrit par SIMAIKA, II, 1, p. 311-312, n° 678], manuscrit achevé le 11 bābah 1591 A. M. [= 8 ou 20 octobre 1874] par le qummuṣ ʿAbd al-Masīḥ al-Ṣaʿīdī [serait-ce al-Masʿūdī?], au Dayr al-Baramūs. Voir aussi la note 4 de la page suivante.

(3) Voir les deux tableaux donnés par Crum, où l'on voit clairement les convergences et les divergences des éditions, par rapport aux sources grecque et coptes. Cf. CRUM, *Theological Texts*, p. 189-193.

(4) Cf. l'appréciation de Fr. Halkin: « Ce court travail de M. Crum est une publication capitale, que l'on ne saurait assez recommander à l'attention ». Cf. HALKIN, p. 9*, note 1.

(5) Cf. *Acta Sanctorum*, au 14 mai (tome 3 du mois de Mai, 1680), p. 25*-51* (à la fin du volume, texte divisé en 96 §§). Edition HALKIN, p. 1-96 et introduction, p. 10*-24* (texte divisé en 150 §§).

(6) Ac   l'édition arabe du Caire de 1891.

Br. Mus. Or. 7024, ff. 18-49b (1), while short extracts, partly identical with these, are in Arabic in Or. 4523, f. 182b ff. » (2).

L'anné suivante, recensant l'ouvrage de Wallis Budge, le même auteur écrit, au sujet de notre catéchèse et de son attribution à saint Pachôme: « Dass er jedenfalls in späteren Zeiten immer noch als echt betrachtet wurde, bezeugt seine Aufnahme als Ergänzung zu gewissen Fassungen der arabischen Pachomiusbiographie » (3).

L'argument est repris par L. Th. Lefort, dans le même but: « C'est ainsi qu'une recension arabe de la vie de Pachôme, — la plus ancienne copie connue est datée de 1259 A.D. (4) —, a absorbé une bonne partie de cette catéchèse. Elle la compile d'un bout à l'autre, avec plus ou moins de liberté, et introduit les passages qu'elle utilise, en les mettant dans la bouche de Pachôme, par la formule habituelle: il dit (وقال). On peut donc dire qu'au moyen âge la tradition copte était ferme dans l'attribution de la catéchèse à Pachôme » (5).

* * *

Ainsi donc, l'édition du Caire de 1891, faite sur une copie du manuscrit de Saint-Macaire daté de 975 A. M. [i.e. 1258-1259], et qui serait pour l'essentiel une traduction de la *Vita tertia* grecque, a intégré (aux pages 115/2-121/7) de larges extraits de la catéchèse de saint Pachôme.

(1) C'est le texte de notre catéchèse pachômienne.

(2) CRUM, *Theological Texts*, p. 175.

(3) CRUM, p. 182, A la fin du passage rapporté ici, Crum ajoute en note: « In der Kairoer Ausgabe (1801, worüber meine *Theological Texts*, Oxford 1913, S. 174 ff.), folgt unser Text (SS. 115-121) auf dem *Mus. Guimet* XVII [i.e. AMÉLINEAU], 483 entsprechenden Passus ».

(4) Lefort fait ici allusion au manuscrit de Saint-Macaire, daté de 975 A. M., i.e. 1258-1259. Ce manuscrit a deux copies au Patriarcat Copte: l'une faite en 1620 A. M. [i.e. 1903-1904], et c'est l'actuel *Patriarcat Copte Histoire* 50 [cf. SIMAIKA, II, 1, p. 314-315, n° 684]; et l'autre copiée antérieurement à 1891 et ayant servi à l'édition du Caire; comme nous l'avons dit plus haut (cf. note 2 de la page précédente), c'est probablement le *Patriarcat Copte Histoire 85*.

(5) LEFORT, *Athanase*, p. 4. Après le premier « Pachôme », Lefort ajoute en note 5: « Editée au Caire en 1891, sous le titre كتاب القديس أنبا باخوميوس Cf. W. E. CRUM: *Theological Texts*, Oxford 1913, p. 175; et *Zeitsch. d. d. morg. Gesellsch.* l. 1. [i. e. notre CRUM] ».

Malheureusement, nous n'avons pu consulter cette édition, au sujet de laquelle Lefort écrit: « On peut considérer comme inédit le texte imprimé au Caire en 1891 et tiré à quelques exemplaires aujourd'hui introuvables » (1).

Il faudra, ici encore, comparer ce texte avec les autres versions arabes de la catéchèse, pour voir s'il représente une recension déjà connue, ou s'il en présente une nouvelle.

7

Concluons. La « catéchèse à propos d'un moine rancunier » de Pachôme, ne nous était connue que par un *unique témoin* copte ṣa'idique, édité deux fois déjà, traduit en anglais et en français, et passablement étudié. Grâce à Arnold van Lantschoot, L. Th. Lefort put utiliser (par l'intermédiaire d'une traduction probablement française) la version arabe contenue dans un manuscrit de Paris, pour améliorer le texte copte qu'il éditait.

Cette version arabe ne fut cependant pas remarquée des chercheurs non plus que de la *Clavis Patrum Graecorum*, probablement parce qu'elle avait échappé à l'attention de Georg Graf, source habituelle des informations sur la littérature arabe chrétienne.

Nous connaissons maintenant au moins deux témoins arabes complets de cette catéchèse, représentant deux recensions différentes. Le témoin alépin, non remarqué jusqu'ici, semble plus fidèle au copte que le témoin parisien.

De plus, de larges extraits semblent être contenus dans la Vie arabe de saint Pachôme éditée au Caire, et dans les manuscrits qui représentent cette tradition (le deuxième type de Lefort). On trouve aussi des extraits dans l'appendice du *British Library Oriental 4523*, fol. 182v-185r. Enfin, des extraits (ou peut-être toute la catéchèse) pourraient se trouver dans le *Patriarcat Copte Théologie 246*.

En rassemblant ici les pièces de ce dossier, nous espérons: d'une part, faciliter le dépistage de nouveaux témoins; peut-être pourra-t-on repérer, en effet, quelque autre témoin arabe dans d'autres manuscrits plus ou moins bien décrits. D'autres part, inviter quelque chercheur à examiner les pièces elles-mêmes, que nous n'avons fait qu'indiquer.

Il est probable aussi qu'il existe des témoins boḥairiques, mais ce champ est encore assez peu exploré.

(1) LEFORT, *Vies coptes*, p. XV, note 6.

* * *

Notre but, en commençant, était d'attirer l'attention des orientalistes et des patrologues sur *un aspect* des richesses de la littérature arabe chrétienne [1], par un exemple concret. Nous espérons y avoir contribué. Souhaitons, en terminant, que soit éditée et traduite [2] cette catéchèse pachômienne, dans ses deux recensions arabes connues, et que soit examiné plus à fond le dossier arabe des Vies de saint Pachôme.

[1] Qu'il nous soit permis de rappeler que la littérature arabe *de traduction* n'est qu'un des aspects (certes non négligeable, mais sûrement pas le plus important) de la littérature arabe des Chrétiens. Quantitativement, elle ne couvre que le premier volume de GRAF, *GCAL*, qui en comprend quatre, plus un cinquième volume d'index. Qualitativement, la production originale a évidemment une importance plus grande que les traductions, en général; sans parler du fait que la langue des textes traduits ne reflète nullement celle des Chrétiens arabes, mais d'une certaine catégorie de ces Chrétiens.

[2] Qu'est devenue la traduction « très littérale » de l'orientaliste belge, Arnold van Lantschoot, utilisée par L. Th. Lefort? Elle mériterait certes la publication, si on la retrouvait dans ses notes, vue la compétence de l'auteur dans les sciences orientales chrétiennes.

Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.)

Ausgangspunkt unserer Überlegungen bildet eine Bemerkung in der Einleitung der «Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου» (πρὸς τὸ μὴ συναρπάζεσθαι τοὺς ἀναγιγνώσκοντας ὑπὸ τῆς ὑποφαινομένης αὐτῇ πειθανάγκης καὶ σκανδαλίζεσθαι κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως) des Bischofs Nikolaos von Methone († ca. 1165). Er bezeichnet die Sorge um die Unverfälschtheit des Glaubens als entscheidenden Beweggrund für die Abfassung seiner Schrift, insofern

> τινες τῆς ἔνδον ταύτης καὶ ἡμετέρας γεγονότες αὐλῆς..., ἐπειδὴ καὶ τῆς ἔξω παιδείας μετέσχον ἢ που καὶ ἀκροθιγῶς ἥψαντο, ἐπίπροσθεν τῶν οἰκείων τίθενται τὰ ἀλλότρια..., ἐκείνων δὲ τὸ ποικίλον καὶ γρίφον καὶ κομψόν, ὡς ὄντως σεμνόν τε καὶ σοφὸν ἐκθειάζοντες... Ὅπερ ἵνα μὴ πάθωσι καὶ τῶν νῦν πολλοί, προσνοούμενος, ὅσοι τὰ Πρόκλου τοῦ Λυκίου κεφάλαια σπουδῆς ἄξια κρίνουσιν, ἅπερ αὐτῷ θεολογικὴ στοιχείωσις ἐπιγράφεται, δεῖν ἔγνων ἐπιμελῶς αὐτοῖς ... τὸ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πρὸς τὴν θείαν πίστιν ἀντίδοξον ἐπισημήνασθαι (1).

Damit erhebt sich die Frage, welche Anzeichen einer Proklosschwärmerei sich aus heutiger Sicht ausmachen lassen, um die Gegenschrift des theologischen Beraters Kaiser Manuels I. (1143-1180) für die 2.

(1) *Refutatio institutionis theologicae Procli*, ed. J. Th. VOEMEL, Frankfurt a.M. 1825, 2. Voemel edierte noch zwei andere angebliche Schriften des Nikolaos v. Methone im Schulprogr. Frankfurt 1825, 3-34; 1826, 2-38, deren erste über die Ewigkeit der Welt jedoch nichts anderes darstellt als ein Exzerpt aus Ps.-Justinos (= Theodoretos v. Kyrrhos), *Quaestiones christianorum ad gentiles* (ed. J. C. M. de OTTO, Justini opera III,1, Jena 1880, 264-282); vgl. G. PODSKALSKY, *Drei Frankfurter Byzantinisten des 19. Jahrhunderts: J.-Th. Voemel, Joh. Classen, Tycho Mommsen*, in: *Archiv für Frankfurts Geschichte u. Kunst*, 55 (1976).

Hälfte des 12. Jahrhunderts zu rechtfertigen. Das angebliche Fehlen solcher Anzeichen — tatsächlich werden ja entgegen sonstiger Gewohnheit in Byzanz keine Namen genannt — war mit einer der Gründe, warum einst D. Russos und J. Dräseke die Echtheit der Schrift anzweifelten, und sie als Plagiat einer Vorlage aus dem 6. Jahrhundert (Prokopios v. Gaza:475-528) ansahen. Diese Behauptung wurde von J. Stiglmayr, E. R. Dodds und G. Mercati (1) aus inneren Gründen mit Recht zurückgewiesen, ohne dass die genannten Autoren die Möglichkeit einer Proklosmode im Byzanz des 11. und 12. Jahrhunderts näher untersucht hätten.

Wenn man die rhetorische Eigenart der gesamten byzantinischen Literaturerzeugnisse kennt und in Rechnung stellt — und dies gilt in ganz besonderem Masse für die Interferenz von Philosophie und Theologie —, dann steht freilich zu erwarten, dass wir auch in unserem Fall in der Hauptsache nur rhetorische Zeugnisse, nicht systematische Abhandlungen zur neuplatonischen Philosophie antreffen werden.

Methodisch bieten sich drei Wege zur Erreichung der gesuchten Informationen an: *a*) eine Bestandsaufnahme der generellen Wertung der platonischen und neuplatonischen Philosophie bei den wichtigeren Autoren der in Frage stehenden Epoche. *b*) eine Untersuchung der Prokloshandschriften, insbesondere der Στοιχείωσις θεολογική, im Hinblick auf ihre Datierung, eventuelle Eintragungen und Randglossen. *c*) die Sammlung von Nachrichten über spezielle Prokloslektüre bzw. deren Bekämpfung bei kirchlich gesinnten Schriftstellern.

Da es an Vorarbeiten fehlt — wir besitzen ja bis heute keine umfassende Geschichte der byzantinischen Philosophie (B. Tatakis [La philosophie byzantine, Paris 1949] springt z.B. in der Prokloswertung von Johannes Philoponos direkt zu M. Psellos und übergeht

(1) Dass die Schrift nur ein Plagiat des Originals aus dem 6. Jh. sei, nahmen an: D. Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι*, Konstantinopel 1893 (Diss. Leipzig); J. Dräseke, *Nikolaos v. Methone als Bestreiter des Proklos*, in: *Theol. Stud. u. Krit.* 1895, 589-616; ders., *Prokopios' von Gaza « Widerlegung des Proklos »*, in: *Byz. Ztschr.* 6 (1897), 55-91; für die Echtheit treten ein: J. Stiglmayr, *Die « Streitschrift d. Prokopios v. Gaza » gg. den Neuplatoniker Proklos*, in: *Byz. Ztschr.* 8 (1899), 263-301; E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford [2]1963, XXXI; G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota* (= *Studi e Testi*, 56), Città del Vaticano 1931, 264-266. — M. Sicherl (*Platonismus und Textüberlieferg.*, in: *Jhb. d. Öst. Byz. Ges.* 15 (1966), 213) scheint von deren Argumenten keine Notiz zu nehmen.

das Zeugnis der Literaten völlig!) —, kann im Rahmen dieses Referates natürlich nur eine vorläufige Bilanz geboten werden.

zu a) Auf die Wertschätzung sowohl der aristotelischen wie auch platonischen und neuplatonischen Philosophie bei M. Psellos und den nachfolgenden ὕπατοι τῶν φιλοσόφων (Johannes Italos, Theodoros v. Smyrna bis hin zu Patr. Michael III. ὁ τοῦ 'Αγχιαλοῦ) sowie den « Dialektikern » Eustratios v. Nikaia, Michael v. Ephesos u.a. kann und braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Neben ihren eigenen Schriften sind uns ihre philosophischen Interessen auch durch Anna Komnenes « Alexias » bezeugt. Selbst einfache Mönche und Volksschichten dürften im 11./12. Jahrhundert Gefallen an philosophischen Sentenzen gefunden haben, wie aus dem damals entstandenen Florilegium « Melissa » des Antonios hervorgeht (1). Weniger beachtet wurde bisher eine singuläre Passage bei Georgios Kedrenos (11./12. Jh.), in der er alle Koryphäen der griechischen Philosophiegeschichte vorstellt und beurteilt (2). Erstaunlicherweise fehlen in der 13-teiligen Liste — eingeschoben zwischen dem Bericht über das Reich Alexanders d.Gr. und dem über seine Diadochen — die neuplatonischen Philosophen. Dieser « Anachronismus » lässt sogleich die pedantische Benutzung einer älteren Vorlage vermuten. Tatsächlich lässt sich im Aufbau und vielen wörtlichen Übernahmen die Parallelität mit einem Kapitel in Hippolyts Philosophoumena (3) feststellen. Die Kürzungen betreffen keine wesentlichen Punkte; aus welcher Quelle das Sondergut bei Kedrenos stammt, müsste noch geklärt werden (4). Auch Georgios Monachos (9. Jh.) hatte in seine Chronik

(1) PG 136, 765-1244 (die am häufigsten zitierten Autoren sind Philon, Plutarch, Aristoteles und Platon). Das genaue Verhältnis dieser Sammlung zu den « Κεφάλαια θεολογικά » des (Ps.-)Maximos Homologetes (PG 91,722-1017) ist noch nicht geklärt: vgl. R. Dressler, in: *Jhb. f. klass. Philol.* 5 (1864), 310-350; A. Michajlov, *Po voprosu o greko-vizantijskich i slavjanskich sbornikach izrečenij*, in: *Žurn. Min. Nar. Prosv.* 285 (1893), Jan., 15-59.

(2) CSHB Bonn I, 273, Z. 22-284, Z. 11.

(3) I, 1-23 (GCS 26): zu den Parall. im einzelnen: vgl. ebd. Apparat!

(4) Vgl. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, 156 (üb. die Philosophoumena II.s): « scriptor (sc. Cedrenus) saec. XI ceteroqui stultissimus in histor. comp. I p. 275sqq. Bonn. succincte et liberius Philosophumenon aliquot capita compilavit. admixtae sunt eclogae ex Suidae petitae velut in Empedocle Anaximandro Anaxagora, sed Hippolytea nullo negotio dirimuntur. codice usus est Cedrenus, ut par est, multo castigatiore. unde facilis est coniectura, quantum vetustiore codice reperto profecturi simus. interea iuvat illius curtam supellectilem aequi bonique consulere. consen-

(bei Theophanes fehlende) Absätze über die griechische Philosophie eingereiht, wobei er sich jedoch im Wesentlichen auf Platon und Aristoteles beschränkt, um unter Abwertung des Aristoteles der platonischen Philosophie den Vorrang einzuräumen (¹). Im Kern wirft er dem Stagiriten im Sinne der Tradition (²) vor, die guten Lehren seines Meisters verdorben zu haben (³). Seiner Neigung zum Platonismus entspricht es denn auch, dass er zumindest die Namen der neuplatonischen Philosophen Proklos und Plotinos erwähnt (⁴).

Lässt sich aus diesen Einschüben in Geschichtswerken etwas über die zeitgenössische Stellung zur klassischen Philosophie ablesen? Vom aktuellen Philosophieren ihrer Epoche nehmen sie weder den Personen noch der Sache nach Notiz. Zu besonderer Vorsicht scheint mir zudem der Umstand zu mahnen, dass eine der 13 bei Kedrenos behandelten Schulen, nämlich die letzte der Σέξτοι καὶ Πύρρωνες, d.h. der radikalen Skeptiker und Agnostizisten, als stereotyp-abschreckende Warnformel über Jahrhunderte hin bei den verschiedensten Schriftstellern vorkommt (⁵). Wenn man aber noch nach tausend

---

taneum est etiam Cedreni codicem paucis locis mendosum fuisse, quibus mirus saepe cum Taurinensi (sc. Taur. C I 10/saec. 16) cernitur consensus». (Es folgen Textkonjekturen).

(¹) *Chronicon*, ed. C. DE BOOR, Leipzig 1904, I, 81-90; II, 631-633. Vgl. JOH. MALALAS, *Chron.* (Bonn 188, Z. 6-20).

(²) THEODORET V. KYRRH., *Graec. aff. cur.* V, 46f. (ed. P. CANIVET, Paris 1958/SC 57, l. 2).

(³) *Chronicon* (s. Anm. 1), I, 83 f.

(⁴) Ebd. II, 619 bzw. II, 632.

(⁵) GREGORIOS V. NAZIANZ, *or.* 21 (PG 35,1093C-1096A): zum virenähnlichen Eindringen des gefährlichen Widerspruchsgeistes der beiden Philosophen; Wiederholung bei NIKEPH. GREGORAS, *Hist. byz.* XIX, 1, 6 (Bonn II, 930, Z. 5-8); NEILOS KABASILAS, *De Sp. S. proc.* III,2 (nr. 57) (ed. E. CANDAL, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Proc. Sp. Sancti* [= *Studi e Testi*, 116] Città del Vaticano 1945, 232); ferner: JOH. BEKKOS, Vorwort zu «Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰρήνης» (PG 141,925-941), in: Cod. Laurent. Plut. VIII, 26; NIKOLAUS V. METHONE, *'Αντίρρησις πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου τοῦ προβληθέντος Πατριάρχου 'Αντιοχείας*, in: A. DEMETRAKOPULOS, *Bibl. eccl.*, Leipzig 1866, Neudr. Hildesheim 1965, 328 (... καὶ τοῦτον οὐκ ἔχειν τὸ ἀσφαλὲς ἀποφαίνεται, ὥσπερ ἄρα καθάπαξ πρὸς πάντα λόγον μάχεσθαι παρασκευασάμενος κατ' ἐκείνους τοὺς λεγομένους ἐφεκτικοὺς Σέξτον καὶ Πύρρωνα); GEORGIOS TORNIKES, *Epitaphios auf Anna Komnene*, in: J. DARROUZÈS, *Georges et Demetrius Tornikès - Lettres et discours*, Paris 1970, 301, Z. 13 (A. K. ist beiden Philosophen überlegen); vgl. ebd. 24 (« Les mêmes paires de noms, Aristote-Platon, Proclus-Jamblique, Sextus-Pyrrhon reviennent un peu partout »); NIKOLAOS KABASILAS, *Κατὰ τῶν*

Jahren einer angeblich gefährlichen Bedrohung der Glaubensbegründung nichts anderes entgegenzusetzen weiss als die beiläufig standardisierte Redewendung eines Gregorios von Nazianz, so kann es sich m.E. bei der « Renaissance » eines pyrrhonischen Skeptizismus nur um die Wiederholung rhetorischer Topoi handeln. Parallele Erscheinungen lassen sich übrigens auch im perennierenden Gebrauch häretischer Schulhäupter zur Mobilisierung der einfachen Gläubigen bzw. zur Bekräftigung und Verteidigung der sanktionierten Orthodoxie aufzeigen (z.B. Eunomios).

zu b) Führt uns also der erste Weg nicht zu sicheren Ergebnissen, so bleibt als zweite Möglichkeit die Durchsicht der Handschriften. Zu prüfen sind die 43 wichtigeren Handschriften der Στοιχείωσις θεολογική, die sich in drei Textfamilien aufteilen lassen [wovon 11 zugleich die Ἀνάπτυξις des Nikolaos von Methone enthalten (1) und damit nur die Sätze 1-198 (von insgesamt 211) enthalten, sowie zwei weitere Handschriften, die ohne Nikolaos' Widerlegung denselben Textbestand aufweisen: Familie A], von denen jedoch nur eine Teilhandschrift (Sätze 1-78: Par. gr. 2423) sicher dem 13. Jahrhundert angehört, eine weitere dem Ende des 13./Anfang des 14. Jahrhunderts (Marc. gr. 678: mit mehreren Lücken durch Beschädigung), sechs weitere dem 14. Jahrhundert, alle anderen dem 15.-17. Jahrhundert (2). Keine dieser Handschriften reicht also in die Zeit des Nikolaos von Methone

---

λεγομένων περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας εἰ ἔστι παρὰ Πύρρωνος τοῦ καταράτου, ed. A. Elter, L. Radermacher, in: *Analecta graeca*, Bonn 1899, 5-12; Gregorios Palamas, 1. *Brief an Barlaam*, in: *Συγγράμματα* I, hg. v. B. Bobrinsky, P. Papaeuangelu, J. Meyendorff, P. Chrestou, Thessalonike 1962, 258, Z. 4-259, Z. 4 (P. macht sich die Meinung der beiden Philosophen zu eigen, d.h. den Ausschluss der absoluten Wahrheit für den Bereich des Kontingenten; Urteile kommen nur aus Konvenienz, nicht aus der Natur der Sache zustande). — Ganz neutral (bzw. positiv) hatte sich Photios zu Pyrrhon geäussert (Referat über Änesidemos, *Πυρρωνίων λόγοι η'*); *Myriobiblon* 212 (ed. R. Henry, *Bibliothèque*, III, Paris 1962, 119-123). — Ende des 13. Jh.s waren die *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* des Sextus Empiricus ins Lateinische übersetzt worden: vgl. *Arch. f. Gesch. d. Phil.* IV (1891), 574-577 (C. Bäumker).

(1) Voemel edierte seinen Text nur auf der Basis von 4 Handschriften (3 Leidener, eine Münchener): vgl. S. 509, Anm. 1, praef.

(2) Ganz ähnlich steht es mit der Textüberlieferung der « Theologia platonica » des Proklos: 23 Handschriften (vollst. Text) aus dem 14.-17. Jh.: vgl. H. D. Saffrey, *Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus*, in: *Autour d'Aristote* (= *Mél. A. Mansion*), Louvain 1955, 387-430.

zurück; wahrscheinlich ist auch keine älter als die lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (Abschluss am 18. Mai 1268 in Viterbo: so heisst es im Kolophon am Ende mehrerer lateinischer Handschriften) (1). Ferner enthält gerade die älteste Handschrift überhaupt keine Randglossen [dafür aber noch eine zweite Schrift des Proklos (Hypotyposis astronomicarum positionum) sowie andere astronomische und astrologische Schriften]. Die zweitälteste aus Kardinal Bessarions Bibliothek weist einige Rand- und Interlinearglossen auf, die aber erst aus dem 14. Jahrhundert stammen, d.h. einer Epoche, in der es für Humanisten wie Nikephoros Gregoras und die Kontroverse um Gregorios Palamas schon wieder ganz andere Motive einer Beschäftigung mit Proklos gab als 200 Jahre zuvor. Die zahlreichen Randglossen des 16. Jahrhunderts [bestes Beispiel: Cod. Vat. gr. 1737 (16. Jh.): griechische Glossen Ende 16./Anfang 17. Jh.] stehen hier erst recht nicht zur Diskussion. Kurz, es lassen sich für die Στοιχείωσις θεολογική keine Parallelerscheinungen nachweisen zu den Interpolationen bzw. Korrekturen eines Isaak Sebastokrator, der bei der Verwendung von Proklostexten in der eigenen Schrift Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορρημάτων sowie zwei anderen (ohne Titel) einzelne Worte (z.B. τύχη) durch christliche Entsprechungen ersetzte (2).

(1) H. Boese, *Über die Bedeutung der mittelalterlichen Proclusübers. im Rahmen der Textüberlieferung*, in: *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du CNRS-Royaumont 9-13 juin* 1969, Paris 1971, 397. — (W. v. M. weilte in dieser Zeit als Pönitentiar am Hofe Clemens IV. zusammen mit Thomas v. Aquin: vgl. M. Grabmann, *Die Proklosübers. des W.v.M. u. ihre Verwertung in der lat. Lit. des Mittelalters*, in: *Byz. Ztschr.* 30 [1929/30], 78-88; mit Ergänzungen in: ders., *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele* [= *Misc. Hist. Pontif.*, 11, Rom 1946] 147-160). Vgl. ebd. 395: Da die lat. Übers. dieser Schrift im Alter den ältesten erhaltenen griechischen Handschriften gleichkommt bzw. sie übertrifft, und die Übersetzung so wörtlich angefertigt ist, dass man aus ihr den griechischen Text rekonstruieren kann, kommt ihr bis heute grosser Wert zu.

(2) *Procli Diadochi tria opuscula* (*De providentia, libertate, malo*) *latine Guilelmo de Moerbeke vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, ed. H. Boese, Berlin 1960, XX-XXIII, bes. XXIIf. (genaue Angaben üb. die Korrekturen). Vgl. die durch Berücksichtigung einer Athoshandschrift verbesserte Edition einer dieser drei Schriften durch J. J. Rizzo, *Isaak Sebastokrator's* « Περὶ τῆς τῶν κακῶν Ὑποστάσεως» (De malorum subsistentia) (= Beitr. zur klass. Philol., 42), Meisenheim a. Gl. 1971. Die Einl. (III-XIX) untersucht die Abhängigkeit von Proklos und Ps.-Dionysios sowie die Auslassungen bzw. Emendationen gegenüber der neuplaton. Vorlage.

Immerhin zeigen wenigstens diese Retuschen eines Bruders (?) des regierenden Kaisers Alexios' I. Komnenos (1081-1118), dass Proklos in jener Zeit am Hofe nur im Schutze des Inkognito gelesen und benutzt werden konnte.

c) Bleibt also der dritte, wenn man so will, banale Weg, um den Einfluss der proklischen Philosophie festzustellen: der Nennung seines Namens bzw. der geheimen oder offenen Benutzung seiner Werke und Ideen als Idol einer gepriesenen oder bekämpften Geistesrichtung nachzugehen. Gerade dieser Weg ist besonders schwierig, weil noch viele philosophische Texte unediert bzw. in ihren Quellen nur unzureichend durch Register erschlossen sind. Relativ gross war die unmittelbare Nachwirkung des Proklos im 6. Jahrhundert: hier sind neben seinem christlichen « Konterfei », Ps.-Dionysios Areopagites [1], der sich vor allem der Zentralidee des Einen und Vielen bemächtigt hat, all jene zu nennen [2], die sich — positiv oder negativ — an der Lehre von der Ewigkeit der Welt aufgehalten haben: Johannes Philoponos schreibt 529 in direkter Konfrontation «Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων. » [3]. Erwähnt bzw. aufgenommen

[1] Vgl. H. KOCH. *Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen* (= *Forsch. z. christl. Lit.-u. Dogmengesch.*, 1,2-3), Mainz 1900; E. v. IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964; H. F. MÜLLER, *Dionysios, Proklos. Plotinos. Ein histor. Beitrag zur neuplat. Philosophie* (= *Beitr. z. Gesch. d. Phil. in MA*, 20,3-4), Münster 1918; H. D. SAFFREY, *Un lien objectif entre le Ps-Denys et Proclus*, in: *Studia Patr.* IX (= *TU* 94), Berlin 1966, 98-105 (θεανδρικός von heidn. Gott Θεανδρίτης/Θεάνδριος, der von den Neuplatonikern verehrt wurde). — Grosse gedankliche Übereinstimmung mit den « christlichen » Hymnen des Synesios v. Kyrene weist nach: C. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951, 173, 189.

[2] Unter den Historikern erwähnt nur Malchos, dass der Philosoph Pamprepios « in dem, was er an Weisheit besass, vom grossen Proklos erzogen wurde » (CSHB 270, 18f.). — Bei den byz. Historikern wird Proklos, soweit ich sehe, bis zum 11. Jahrhundert (neben Georgios Monachos [s. oben S. 512, Anm. 4] und M. Psellos [s. unten S. 516, Anm. 9]) nur zweimal erwähnt Proklos, Schüler des Jamblichos, bei Zonaras (CSHB Bonn III, 81, Z. 4); Johannes Italos als Ausleger des Proklos, Platon, Jamblichos, Porphyrios, bei: Anna Komnene (CSHB Bonn I, 262, Z. 19).

[3] Ed. W. RABE, Leipzig 1899. — Vgl. G. C. ANAWATI, *Un fragment perdu du « De aeternitate mundi » de Proclus*, in: *Mél. A. Diès*, Paris 1956, 21-25. Zu Philoponos' Einstellung zur Philosophie des Proklos: vgl. besonders E. EVRARD, *Les convictions religieuses de Jean Philipon et la date de son commentaire aux « Météorologiques »*, in: *Bull. de l'Acad. roy. de Belg.*, Cl. de Lettr., 39 (1953), 299-337. Es muss jedoch betont wer-

wird dieselbe Thematik bei Kosmas Indikopleustes [1], Johannes Lydos [2], Georgios Pisides [3], Aeneas von Gaza [4] und Zacharias Scholastikos [5] Vom 7. bis 11. Jahrhundert dagegen verschwindet der Name Proklos aus der lebendigen Erinnerung: Photios [6] referiert nur ein unechtes grammatisches Werk des Proklos (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί) [7], Suda (Art. Πρόκλος) ruft die Gegenschrift des Johannes Philoponos in Erinnerung und die Anthologia Palatina [8] tradiert eine von Proklos für sich selbst verfasste Grabinschrift: das eigentliche Anliegen der neuplatonischen Philosophie findet in all dem kein Gehör.

Erst mit Michael Psellos sollte das grundsätzlich anders werden: neben der rhetorisch-panegyrischen Aufwertung des Philosophen aus Athen [9], zu dessen herausragender Persönlichkeit er sich offen

den, dass Proklos nie ein Werk gegen die Christen verfasst hat (die Nachricht bei Suidas ist eine spätere Interpolation); seine diesbezüglichen Bemerkungen sind verstreut und indirekt: vgl. H.-D. SAFFREY, *Allusions antichrétiens chez Proclus; le diadoque platonicien*, in: *Rev. d. sc. phil. et théol.* 59 (1975) 553-563.

(1) *Topogr. christ.* XII, 2 (ed. W. WOLSKA-CONUS, C. I., *Topographie chrétienne*, III (= SC 197), Paris 1973, 363, Z. 10).

(2) *Περὶ μηνῶν*, ed. R. WÜNSCHE, Leipzig 1898, passim.

(3) *Ἑξαήμερον ἢ κοσμουργία*: PG 92, 1432A-1435A.

(4) THEOPHRASTOS: PG 85, 896BC (Psychologie des P. wird gg. Jamblichos und Porphyrios herausgestellt).

(5) *Διάλεξις ὅτι οὐ συναΐδιος τῷ θεῷ ὁ κόσμος:* PG 85, 1020A (PROKLOS = ἀφιλόσοφος καὶ ἄσοφος).

(6) *Myriobiblon* 239 (ed. R. HENRY, *Bibliothèque* V, Paris 1967, 155-166). — Im übrigen werden nur noch Biographica (aus der *Vita Isidori*) des Proklos referiert: ebd. Cod. 242 (*Bibl.* VI, Paris 1971), nr. 74, 79f, 88, 107, 125, 139, 188, 248f, 278-280.

(7) Ed. A. SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, I-II (= *Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège*, fasc. 78, 79, 132) Liège 1938/1953.

(8) VII, 341 (ed. H. BECKBY, München 1957, II, 200).

(9) So z.B. in *Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως* (sc. MICHAEL KERULLARIOS), in: *Scripta minora* (ed. E. KURTZ, F. DREXL), I, Mailand 1936, 241,32-242,5: « Τούτοις (sc. τοῖς Χαλδαίοις) οὖν ὁ φιλόσοφος ἐντυχὼν Πρόκλος, ἀνὴρ κρείττονος μὲν τετυχηκὼς φύσεως, πᾶσαν δὲ φιλοσοφίαν ἠκριβωκώς, Ἕλλην δὲ ἄντικρυς, χαλδαΐσας ἀθρόον τὰ ἐκείνων ἐπρέσβευσε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς ἀποδείξεις « λόγων καταιγίδας » ὠνομακώς, ὡς ὁ Γαζαῖος Προκόπιος ἱστορεῖ, ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἐκείνην τέχνην ὅλοις ἱστίοις ἀπένευσεν ». - Quasi ein « Manifest des wahren Philosophiestudiums » ist *Chronogr.* VI, 38 (RENAULD, I, 136): « Ἐντεῦθεν οὖν ὁρμηθεὶς αὖθις ὥσπερ περίοδον ἐκπληρῶν ἐς Πλωτίνους καὶ Πορφυρίους καὶ Ἰαμβλίχους κατῄειν, μεθ' οὓς ὁδῷ προβαίνων εἰς τὸν θαυμασιώ-

und namentlich bekennt, übernimmt er als erster auch positiv dessen Ideen. Über seine Ausgangssituation bemerkt er selbst: Da unter den Byzantinern kein σπέρμα σοφίας mehr zu finden gewesen sei, habe er es als seine besondere Aufgabe und Pflicht erachtet, die ὁδὸς γνώσεως neu zu entdecken (1). Dieser Weg der Erkenntnis führt aber immer wieder (auch) zu den ἀπόρρητα des Proklos. In der Διδασκαλία παντοδαπή (2) benutzt Psellos neben der am häufigsten konsultierten Στοιχείωσις θεολογική noch fünf andere Proklosschriften (3), und zwar in den Fragantworten zur Psychologie, Dämonologie, der Lehre vom Geist, von der Ewigkeit der Welt, vom Bösen und von der Vorherbestimmung (4). Meist ist die neuplatonische Lehre kommentarlos (bzw. positiv) wiedergegeben, und an den wenigen Stellen, an denen Platon/Proklos dem Christentum gegenübergestellt werden (Psychologie, Dämonologie, ontologischer Dualismus, Ewigkeit der Welt), bemüht sich Psellos in verbindlicher Form, den Sinn der « hellenischen » Sentenz aufzuhellen (5). Gelegentlich gibt er sogar Proklos den Vorrang

τατον Πρόκλον ὡς ἐπὶ λιμένα μέγιστον κατασχών, πᾶσαν ἐκεῖθεν ἐπιστήμην τε καὶ νοήσεων ἀκρίβειαν ἔσπεισα· μέλλων δὲ μετὰ ταῦτα ἐπὶ τὴν πρώτην ἀναβαίνειν φιλοσοφίαν καὶ τὴν καθαρὰν ἐπιστήμην μυεῖσθαι, τὴν περὶ τῶν ἀσωμάτων θεωρίαν προὔλαβον ἐν τοῖς λεγομένοις μαθήμασιν, ἃ δὴ μέσην τινὰ τάξιν τετάχαται, τῆς τε περὶ τὰ σώματα φύσεως καὶ τῆς ἀσχέτου πρὸς ταῦτα νοήσεως, καὶ αὐτῶν δὴ τῶν οὐσίων, αἷς ἡ καθαρὰ συμβαίνει νόησις, ἵν' ἐντεῦθεν εἴ τι καὶ ὑπὲρ ταῦτα ὑπὲρ νοῦν ἢ ὑπερούσιον καταλήψομαι ».

(1) *Chronogr.* VI, 37.

(2) *De omnifaria doctrina*, ed. L. G. WESTERINK, Nijmegen 1948. Die philosophischen Fragantworten sind an Konstantinos IX. Monomachos (1042-1055) gerichtet, die theologischen (§§ 1-14) an dessen Sohn, Michael VII. Dukas (1071-1078).

(3) *De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia* (vgl. Edition BOESE: s. S. 514, Anm. 1); Kommentar zu Platons Timaios, I-II (Edition: E. DIEHL, I-III, Leipzig 1903-1906); Exc. Vatic. (varia) (Edition: B. PITRA, in: *Analecta sacra et classica Spic. Solesm. parata*, V, Rom 1888).

(4) Vier namentliche Zitationen: *De omnif. doctr.* (s. Anm. 2), §§ 54, 100, 101, 157. Eine Fülle von Anspielungen auf verschiedenste Werke des Proklos enthält eine Sammlung kleinerer Schriften des Psellos: J. BIDEZ, *Michel Psellus. Epître sur la Chrysopée. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie* (*en appendice*: *Proclus, sur l'art hiératique*; *Psellus, choix de dissertations inédites*) (= *Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs*, VI), Brüssel 1928. Zur Polarität der Prokloswertung: vgl. ebd. 162, Z. 22-27; 218, Z. 7-9.

(5) Vgl. ebd. §§ 21, 54, 85, 96-98, 157.

vor Platon (1), wozu er sich besonders durch die «Übereinstimmung» der proklischen Philosophie mit den Schriften des Ps.-Dionysios ermuntert fühlt (2). Psellos' Abhandlung zur platonischen Seelenlehre Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος (3) schreibt weitgehend den Timaioskommentar des Proklos aus (4). Bekannt und geschätzt war auch die Exegese der *Oracula chaldaica*, deren Inhalt im Altertum als Spiegel der platonischen Philosophie (5), später auch als Vorausdeutung der christlichen Mysterien (6) gepriesen wurde. Sowohl Michael Psellos als auch seine Mitstreiter Symeon Seth und Johannes Italos benutzten den Prokloskommentar (Ἐκ τῆς χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας) und versuchten, dessen Lehren (zusammen mit den hermetischen Schriften) in das christliche Gedankengut zu integrieren (7). Zwar erreicht Proklos auch im Byzanz des 11. Jahrhunderts nie einen philosophischen Alleinvertretungsanspruch — Psellos ist zu sehr Eklektiker und benutzt rechnerisch ebensooft Platon, Aristoteles, Plutarch und deren Kommentatoren; sein Zeitgenosse Symeon Seth bemüht sogar Johannes Philoponos, um einen Ausgleich zwischen der Kosmologie des Aristoteles sowie des Platon und Proklos zu finden (8) —, aber unter den Neupla-

(1) Vgl. ebd. §§ 100, 157 (Proklos vermittelt die Widersprüche in Platons Lehre von der Ewigkeit der Welt).

(2) Ebd. § 101 *(Περὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον τῶν ὄντων ἐπιστροφῆς):* Τοῦτο δὲ τὸ φιλοσόφημα καὶ ὁ φιλόσοφος Πρόκλος ἐν τοῖς κεφαλαίοις αὐτοῦ τίθησι καὶ διευκρινεῖ, καὶ πρὸ τούτου ὁ Ἀρεοπαγίτης Διονύσιος σαφέστερον τούτου διακριβοῖ· καὶ ἔστιν ὁ λόγος τῶν πάνυ σπουδαζομένων, ἀληθέστατός τε καὶ ἀκριβέστατος ὤν.

(3) PG 122, 1077-1113C.

(4) SICHERL (s. S. 510, Anm. 1), 209-214. Vgl. J. BIDEZ, *Psellus et le commentaire du Timée de Proclus* in: *Rev. de philol.* 29 (1905), 321-327.

(5) HIEROKLES, *Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης*, Buch 4 (in: PHOTIOS, *Myriobiblon*, cod. 214 (*Bibliothèque* III, ed. R. HENRY, Paris 1962, 129, Z. 13-15).

(6) ANONYMOS (APOLOGET?) [in: ebd. cod. 170 (*Bibl.* II, Paris 1960, 163, Z. 8-26): *Oracula chald.* = Vorankündigg. der Trinität u. Inkarnation].

(7) Vgl. S. 510, Anm. 1, SICHERL, 210 ff.

(8) *Σύνοψις τῶν φυσικῶν*, ed. A. DELATTE, in: *Anecdota Atheniensia et alia*, II: *Textes grecs relatifs à l'histoire des sciences* (= *Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettr. de l'Univ. de Liège*, fasc. 88, 17-89), Lièges 1939, hier: Kap. 36f. (S. 41f.), bes. Kap. 37 (aus: PROKLOS, *In Tim.* II). Den exakten Nachweis, dass Symeon nicht direkt aus Proklos, sondern aus den Zitationen bei Philoponos schöpft, liefert J. WHITTACKER, *Varia Procliana*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 14 (1973), 425-432.

tonikern füllt dem Lykier unbestritten die Führungsrolle zu (1). Andererseits weiss Psellos genau, dass Proklos für den Anfänger eine ebenso verführerische wie gefährliche Kost darstellt; darum mahnt er seine Schüler zur Vorsicht (2).

Noch stärker als sein Lehrer Psellos hat sich Johannes Italos die Lehre des Proklos zu eigen gemacht (Metempsychose, Lehre von der Ewigkeit der Materie u. der Ideen) (3), so dass der Name des Neuplatonikers auch in den Vorwürfen der Italos verurteilenden Synode auftaucht (4). Es nimmt darum nicht wunder, dass zwar auch Eustratios von Nikaia und Michael von Ephesos in ihren Aristoteleskommentaren Proklos des öfteren zugrundelegen, jedoch die Nennung seines Namens vermeiden (5). (Theodoros von Smyrna's Hauptwerk ist noch unediert; vermutlich würde man dort die gleiche Beobachtung machen).

(1) Vgl. auch die Gelegenheitsschriften im Appendix zu *De omnif. doctr.* (s. S. 517, Anm. 2) sowie: *Expos. chald. dogm.* (PG 122, 1153B): aus JAMBLICHOS, *De mysteriis*.

(2) *Michael Psellus de operatione daemonum*, ed. F. BOISSONADE, Nürnberg 1838, Neudr. Amsterdam 1964, 152: 'Ατιμάζοιτε δέ μοι καὶ τὰς Πλάτωνος τῶν ψυχῶν περιόδους, καὶ τὴν 'Αριστοτέλους τῶν ψυχῶν ἐντελέχειαν, καὶ τὴν ἐν ᾄδου τῶν ψυχῶν ἐν ποταμοῖς τοῖς θολεροῖς βάσανον, τὴν δὲ τοῦ Πρόκλου τερατουργίαν καὶ τερατολογίαν, καὶ ἃ δὴ Πλωτῖνος δείκνυσι θεοκλυτῶν » — Vgl. *Scr. min* (s. S. 516, Anm. 9), I, 449, Z. 21-30 (ohne Nennung des Proklos). — Zu seinen Schülern zählt auch Theophylaktos v. Achrida, der seinem Lehrer einmal ausdrücklich dankt: Brief 15 (PG 126,384D-385C); vgl. ebd. 388A (μυστήριον σοφίας ὀργιάζειν τὰ φιλοσοφίας). Th. ist aber mehr an der Erneurung der Rhetorik interessierst als an der Philosophie: PG 126, 306.

(3) *Quaestiones quodlibetales*, ed. P. JOANNOU (= *Stud. patrist. et byz.*, 4), Ettal 1956, passim (Register) (meist: *Inst. theol.*; Proklos wird einmal namentlich genannt (ebd. 16), sonst: παλαιοί, ἔξω σοφοί etc.).

(4) F. I. USPENSKIJ, *Děloproizvodstvo po obvineniju Joanna Itala v eresi*, in: *Izvest. russk. archeol. inst. v Konstantinopole*, II, Odessa 1897, 46. — Vgl. Synodikon der Orthodoxie!. — In den (anonymen) *Προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς φιλοσοφίας, πρᾶξις α'* (ed. J. A. CRAMER, *Anecdota graeca e codd. manuscr. bibl. regiae Parisiensis*, IV, Oxford 1841, 390, Z. 21-23:aus Cod. Coisl. 387) heisst es: « 'Ο δὲ φιλόσοφος Πρόκλος βούλεται ἐν τοῖς Φαίδωνα ὑπομνήμασιν ἔχειν καὶ τὰ ἄλογα ἀνάμνησιν· ὑπερβαίνει γάρ, φησι, τὴν ἐκείνων ζωὴν τὸ ἀμετάπτωτον τῆς γνώσεως ». (Diese Meinung wird vom Vf. zurückgewiesen).

(5) Vgl. Ch. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XIe s., Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris 1920, 223f., 226f. (Anklänge an die Στοιχείωσις θεολογική).

Im folgenden (12.) Jahrhundert wendet sich das Blatt dann wieder zur Polemik: Johannes Tzetzes, der alles liest und alles (besser) kennt, erwähnt Proklos nur, um sich von ihm zu distanzieren, und zwar zunächst in der Sentenz von der Zahl der Sphären (1). Nicht genug damit, glaubt er sich auch noch in der Kommentierung von Hesiods Ἔργα καὶ ἡμέραι masslos profilieren zu müssen, indem er der früheren (schwer nachprüfbaren) Exegese des Proklos schlechten Stil, Verworrenheit und sträfliche Unterlassungen aller Art anlastet (2). — Vielleicht ist es ein Zufall, möglicherweise aber auch Absicht, dass im Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας des Niketas Choniates, dessen erstes Buch in vielen Kapiteln (μετέωρα) in deutlicher Abhängigkeit zur Διδασκαλία παντοδαπή des Psellos steht (3), alle Anklänge an Proklos ausgeklammert sind.

Dass die Proklosmode aber trotz des äusserlich erschütterten Ansehens weiterging, zeigen sowohl das vertuschte Ausschreiben bei Isaak Sebastokrator (4), wie auch der rhetorisch-polemische Gebrauch

(1) *Historiae*, ed. P. A. M. LEONE, Neapel 1968, 485 (Chil., 439-444); ebenso in: J. F. BOISSONADE, *Joannes Tzetzes-Allegoriae Iliadis*, Paris 1851, 267 (Buch Y, v. 73).

(2) *Scholia ad Hesiodum*, ed. Th. GAISFORD (= *Poetae minores graeci*, 2), Leipzig 1923, 10f.: « Ὁ μὲν σοφὸς Πρόκλος ἐπεξηγούμενος τὴν παροῦσαν βίβλον τῶν Ἔργων καὶ Ἡμερῶν τοῦ Ἡσιόδου οὐδὲν γενναῖον, καὶ τῆς ἐκείνου σοφίας ἁρμόδιον, οὔτε ἄξιον ἐξειργάσατο. Πρῶτα μὲν γὰρ ἐχρῆν διαίρεσιν φάναι τῶν ποιητῶν, καὶ τίνα τούτων χαρακτηρίσματα, καὶ τίνες τούτων οἱ περιβόητοι· ἔπειτα τὸ γένος εἰπεῖν τοῦ προκειμένου πρὸς τὴν ἐξήγησιν, καὶ τίνι συνήκμασε, καὶ πόσας βίβλους ἐξεπονήσατο, ποῦ τε καὶ ποίῳ τρόπῳ τὸν βίον κατέλυσεν· εἶτα τὴν βίβλον τούτου προχειρισάμενον, πρῶτον μὲν ἀκριβῶς τὸν αὐτοῦ φάνει σκόπον· μετέπειτα δὲ καὶ τὰς μυθικὰς ἱστορίας εἰς πλάτος, εἶτα καὶ ταύτας ἀλληγορῆσαι, καὶ μέτρα, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀναγκαιοτέρων σαφεστέρῳ καὶ διδασκαλικῷ τρόπῳ ἐπεξηγήσασθαι· ἀλλὰ μὴ λαβυρινθώδει καὶ ἀσαφεῖ, καὶ χρῄζοντι μᾶλλον αὐτῷ πλέον ἐπεξηγήσεως, ἤπερ τὰ προκείμενα πρὸς ἐξήγησιν. Ὁ δὲ οὐδὲν τούτων πεποιηκώς, ἀπροδιηγήτως καὶ ἀκεφάλως, καὶ ὥνπερ ἐξ ἐπιδρομῆς καὶ ἐφόδου, καὶ ταύτης συγκεχυμένης, προσβάλλει, πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, καὶ πῇ μὲν οὐ καλῶς μετεωρολογεῖ καὶ στομφάζει κρημνηγορῶν, πῇ δὲ τοῖς κειμένοις ταυτολογῶν, καὶ περὶ ταῦτα ἐνδιατρίβων, πολύστιχον, ἀλυσιτελὲς ἐξεπονήσατο συγγραμμάτιον ». (Tz. will dann dem Leser ein selbständiges Urteil üb. den Wert seines und des Proklos Kommentar überlassen). — Doch trotz aller Polemik schreibt Tz. letztlich Proklos aus: vgl. Art. « *Tzetzes, Johannes* » (C. Wendel), in: RCA II 7/14 (1948), 1969-1971.

(3) Vgl. F. BOLL, *Psellus und das « grosse Jahr »*, in: *Byz. Ztschr.* 7 (1898), 601, Anm. 5.

(4) Vgl. oben S. 514, Anm. 2!

seines Namens bei Niketas Seides (1), Theodoros Prodromos (2), Michael Italikos (3) und Georgios Tornikes (4). Der letztere zeigt die deutlichste Verwandtschaft mit Nikolaos von Methone (5): denn bei beiden ist ausdrücklich von einem Bewundererkreis des Proklos und einer gleichzeitigen Opposition gegen dessen neuplatonische Lehrmeinungen die Rede. Nikolaos von Methone widerlegt Proklos übrigens auch noch in einer zweiten Schrift, die in den Kodices meist im Anhang an das Hauptwerk (zusammen mit zwei weiteren Erotapokriseis) überliefert ist: Εἰ ἀδύνατον, εἶναι θεὸν τὸν μηδέν τι πεποιηκότα· πῶς ἐστι θεός, εἰ ὁ κόσμος ἀγένητος, καθά τισι δοκεῖ (6); Der Tenor lässt die Intention eines Johannes Philoponos durchschimmern, obwohl sich keine literarische Verwandtschaft feststellen lässt. Als letztes Zeugnis darf hier noch einmal auf Moerbekes Übersetzung aufmerksam gemacht werden, die auf einer heute verlorenen, vermutlich dem 12. Jahrhundert angehörenden handschriftlichen Version beruht (7).

(1) *Rede gg. die Dialektik des Eustratios v. Nikaia*: Cod. Athen. 483 (13. Jh.), f. 230v-231r (Proklos in einer Kette von griech. Philosophen und Rhetoren genannt).

(2) *Φιλοπλάτων ἢ σκυτοδέψης*, ed. G. PODESTÀ, in: *Aevum* 21 (1947) 6, Z. 12f. (Ἀλλ' ἔρωμαί σε, ὦ θεόλογε, καί μοι ὁ(ὦ?)πρὸς τῶν Λυκίων σου Πρόκλων ἀπόκριναι); vgl. J. KYRIAKIS, *Of Professors and Disciples in twelfth century Byzantium*, in: *VByz.* 43 (1973), 111.

(3) Er spricht wiederum positiv von Proklos, indem er ihn von den chald. Orakeln abhebt: vgl. Monodie auf Pantechnes (die dessen Kenntnisse preist) (ed. P. GAUTIER, *Michel Italikos, Lettres et discours* (= *Arch. de l'Orient chrét.*, 14): Paris 1972, 113, Z. 17-20 « Πρόκλου δὲ πάλιν τὰς μὲν εἰς Πλάτωνα ἐπιβλέψεις ἐθαύμασε· τὰς δὲ χαλδαϊκὰς τερατολογίας καὶ τοὺς πατρικοὺς ἐκείνων βυθοὺς καὶ τὰς γαμικὰς ἴυγγας μετὰ τῆς ἑκάστης λήθης βυθῷ παραδέδωκε. Die gleiche Distinktion kehrt in einem Brief an Tziknoglos (ebd. 202, Z. 2-6. 15-18) wieder, in dem er seine eigenen Kenntnisse rühmt: « Βίβλους ... παμπόλλας χαλδαϊκάς τε καὶ Αἰγυπτιακὰς καὶ ὅποσα Πρόκλῳ τε τῷ φιλοσόφῳ περὶ τῆς ἱερατικῆς διεσπούδασται τέχνης (Edition dieses Textes: J. BIDEZ, CMAG VI, Brüssel 1928, 148-151; dazu: DERS., PROCLUS, *Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης*, in: *Mél. F. Cumont*, 1936, 85-100 (= *Ann. de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves*, 4).

(4) Im Epitaphios auf Anna Komnene, der ihre philos. Anschauungen nachzeichnet (ed. J. DARROUZÈS [s. p. o, Anm. 10], 299, Z. 24-301, Z. 2, bes. 299, Z. 24-26): « Ἐντεῦθεν, εἴ τινες Πρόκλους εἶχον καὶ Ἰαμβλίχους ἐν θαύματι διὰ τὸ τῆς φύσεως ἱεροφαντικόν τε καὶ κρύφιον, ἡ δὲ Διονυσίους καὶ Ἱεροθέους ἐξ ἡμῶν ἀντετίθετο πρότερον ἐκείνων πλατείᾳ γλώσσῃ τὰ οὐράνια ἱεροφαντήσαντας ».

(5) Vgl. ebd. 288, Anm. 76.

(6) Edition: J. Th. VOEMEL, in: *Schulprogr.* 1825: Frühjahr, 3-10 (vgl. PROKLOS, *Inst. theol.* 48ff.).

(7) Leider gibt es noch keine krit. Ausgabe dieser Übersetzung. Die

Ziehen wir Bilanz, so darf es m.E. als gesichert gelten, dass Nikolaos von Methone mit seiner Widerlegung des Proklos einer tatsächlich weitausgreifenden Renaissance des Neuplatonismus, ja der griechischen Philosophie als ganzer, begegnen wollte, insofern gerade Proklos als die gültige Synthese dieses Denkens gelten konnte (1). Erstmals in der byzantinischen Geschichte hatten sich offiziell als christlich geltende Intellektuelle in ihrem Bildungshunger so stark auf die griechischen Dogmen eingelassen (Kernpunkt der Auseinandersetzung in der Ἀνάπτυξις ist das Verhältnis von ἕν, πλῆθος und μετοχή) (2), dass Nikolaos glaubt, sie zur gesunden, heimischen Doktrin der Väter — neben Ps.-Dionysios (3) besonders Johannes von Damaskos (4) — zurückrufen zu müssen. Doch gerade die Berufung auf den Areopagiten erlaubt es dem philosophisch, theologisch und dialektisch hochgebildeten Bischof (5), wegen der vermeintlichen Übereinstimmung mit dem angeblichen Apostelschüler, nicht wenige Aussagen des Neuplatonikers anzuerkennen. In dieser Deckungsbreite liegt wohl auch die Erklärung dafür, dass Nikolaos von Methone mit dem negativen Akzent seiner Gegenschrift keinen durchschlagenden Erfolg erzielte, wie es das fortwährende Interesse an Proklos, z.B. bei Georgios Akropolites (6), beweist, um ganz zu schweigen von den Humanisten im

---

vorhandene beruht nur auf sechs Handschriften: C. VANSTEENKISTE, *Procli elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeka* (*Textus ineditus*), in: *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1953), 263-302; 491-531; vgl. auch: H. D. SAFFREY, *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio* (= *Textus philos. Friburgenses*, 4-5), Fribourg-Louvain 1954, XXXIIIf. (Thomas benützt überall die Übers. des W. v. M.).

(1) Vgl. *Refut.* (ed. VOEMEL:s. S. 509, Anm. 1), 4: « Οὗτος (sc. Proklos) γὰρ οὐκ Ἀριστοτέλει μόνον, Πλάτωνι, Πυθαγόρᾳ τε καὶ τοῖς ἄλλοις συνοργιάσας σοφοῖς ἐν τοῖς ψευδονύμου σοφίας δόγμασιν, ἀλλὰ καὶ δαιμόνων αὐτῶν, οὓς ὡς θεός ἔσεβεν, αὐτόπτης καὶ μύστης καὶ θεραπευτὴς γνησιώτατος γεγονώς ». Vgl. ein Gedicht des Nikephoros Blemmydes auf N. v. M., das dessen Glaubensstärke und Bekennermut preist: A. DEMETRAKOPULOS, *Ὀρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig 1872, Nachdr. Athen. o. J., 24.

(2) Ebd. 5 f.

(3) Ebd. 6, 9, 25.

(4) Vgl. die Benutzung des JOHANNES VON DAMASKUS in *De omnif. doctr.* (s. S. 517, Anm. 2) (Register); STIGLMAYR (s. S. 510, Anm. 1), 287 f.

(5) Vgl. das Urteil des Patr. JOH. XI. BEKKOS: PG 141,136 D.

(6) Proklos' Schriften führen ihn u.a. zum Verständnis des Gregorios v. Naz.: vgl. *Georgii Acropolitae opera*, ed. A. HEISENBERG, II, Leipzig 1903, 71, Z. 8-13 (In GREG. NAZ. *sententias*, 2): « Ἀλλ' ἐπείπερ αὐτὸς τῶν τῆς φιλοσοφίας ἡψάμην ὀργίων τῷ τε θειοτάτῳ συνῆλθον Πλάτωνι καὶ

Palamitenstreit (NIKEPHOROS GREGORAS, *Hist. byz.* II+III; dagegen: GREGORIOS PALAMAS, *Antirrhetikos 7 gegen Akindynos*) und zur Zeit der Schule von Mistra und des Florentiner Konzils [Kontroverse Plethon-Scholarios (1): Kardinal Bessarion (2)].

Frankfurt G. PODSKALSKY S.J.

τῷ μουσολήπτῳ Πρόκλῳ, ἔτι τε μὴν τοῖς ἐνθεαστικωτάτοις ἀνδράσιν Ἰαμβλίχῳ τε καὶ Πλωτίνῳ καὶ τοῖς λοιποῖς, οὓς οὐ καιρὸς καταλέγειν, ἐποδηγήθην πρὸς τὴν διάγνωσιν τοῦ ῥητοῦ ».

(1) Scholarios wirft Plethon vor, sich auf Proklos dauernd zu stützen, ohne seine Quelle zu nennen: *Œuvres complètes*, ed. L. PETIT, X. A. SIDERIDÈS, M. JUGIE, IV, Paris 1935, 152, 163 (Briefe üb. Plethons « Νόμοι »).

(2) Vgl. H.-D. SAFFREY, *Recherches sur quelques autographes du cardinal Bessarion et leur caractère autobiographique*, in: *Mél. E. Tisserant*, III (= *Studi e Testi*, 223), Città del Vaticano 1964, 265.

RECENSIONES

Teologica

R. CARO S.J., *La Homilética Mariana Griega en el Siglo V* (Marian Library Studies. A New Series, vol. 3, 4, 5), Dayton Ohio 1971-73, pp. 728.

Saluto con sincera gioia questo capolavoro che in forma di tesi ho visto nascere in mezzo a un infaticabile e oculato lavoro di ricerca. Non meno contento sono che un tale studio sia stato pubblicato per intero nonostante la sua lunghezza, stampato in spagnolo da tipografi di altre lingue con un coefficiente minimo di sbagli.

La tesi, ora il libro, di P. Caro si propone di mettere un po' di ordine nel folto bosco delle omelie mariane dei PP. greci che iniziate nel s. IV si addensano intorno al concilio di Efeso in una vera foresta non subito classificabile e quindi utilizzabile.

Il grandissimo merito dell'autore è stato quello del metodo. Molto accortamente ha studiato e analizzato per primo 29 omelie autentiche di quel periodo. Di ognuna vengono esposte con stile schematico l'idea generale, la struttura e il pensiero mariologico. Così esaminate le omelie possono essere classificate e collocate nel tempo e nello spazio. Coi risultati di questa ricerca fondamentale si ha la chiave per risolvere gli altri quesiti che propongono le omelie di dubbia autenticità e quelle pseudo-epigrafiche. Anche di queste però bisogna tener conto perchè appartengono allo stesso periodo e non di rado contengono parti certamente autentiche e antiche. Uno dei risultati più chiari e interessanti della ricerca di Caro è comprovare come i compilatori delle omelie hanno avuto mano libera per cucire pezzi che non provengono dalla stessa mano o che non appartengono alla stessa omelia in questione.

Alla fine del prolisso esame portato avanti con buon occhio critico, l'autore è in grado di fornirci delle conclusioni generali sul campo critico, liturgico e dottrinale (pp. 624-684). Le omelie si riferiscono alle prime festività mariane della Chiesa greca ed esaltano la dignità di Maria Madre di Dio con una sorta di topici e argomenti biblici che si ripetono spesso come *leitmotiv* nei diversi omileti. È interessante osservare come gli oratori indugiano nell'esaltare Maria al di sopra di tutti gli angeli mentre sono rarissimi i casi in cui la Madre di Dio viene proposta come modello o la sua intercessione viene invocata. Si

direbbe che gli omeleti rimangono estatici davanti all'insuperabile grandezza di Maria.

Lo studioso ringrazierà l'autore di quelle tavole finali nelle quali si prospettano i risultati della difficile ricerca, come anche i vari e utili indici che facilitano lo studio.

Questo libro di R. Caro è da elencare, a mio parere, fra i più chiarificatori della mariologia bizantina.

I. Ortiz de Urbina S.J.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΣ, Θεολογικῆς Σχολῆς, εἴδικον τεῦχος, τόμος 19, Θεσσαλονίκη 1974, pp. 425.

Ce volume contient les Actes officiels du Congrès théologique interorthodoxe qui se tint à Salonique du 12 au 16 septembre 1972.

Les éditeurs ont eu l'heureuse idée, en publiant le texte des rapports dans la langue où ils furent présentés, de les faire suivre d'un résumé en allemand, en anglais ou en grec, suivant les cas.

Les thèmes principaux du Symposium avaient été choisis dans la perspective de la préparation du futur Synode panorthodoxe.

Le genre littéraire d'un Symposium où les participants ne sont pas tous des spécialistes ne comporte pas des recherches très approfondies. C'est le P. Tyrrell qui écrivait que pour un auditoire il faut présenter la vérité sous forme gazeuse, plutôt que liquide ou solide (cette dernière forme ne valant d'ailleurs que pour un archange pensionné!).

Les conférenciers ont suivi cette maxime. Ce fut le cas spécialement pour le thème de la Tradition qui fut traité par deux Professeurs roumains I. Todoran « L'essence de la sainte Tradition et sa conception historique » et D. Stanilaoe « Le caractère statique et dynamique de la Tradition », qui ont tous deux rappelé l'importance de la Tradition vivante, vérité familière pour nous, occidentaux, depuis J. A. Moehler mais qu'il était bon de rappeler au moment où l'Orthodoxie songe à un « aggiornamento » et pourrait se trouver empêtrée dans des « traditions » qui ne sont pas toutes d'origine divine ni apostolique. Ce thème du progrès et de l'ouverture au monde fut traité successivement par le Prof. P. Aleš de Presov « le progrès humain et la situation de l'Eglise », Agouridis d'Athènes « Evaluation du progrès humain par l'Eglise» Styl. Charakas de Boston (Collège grec de Holy Cross) «sens de l'adaptation de l'Orthodoxie au monde contemporain » et Draskovič (Belgrade) « Liberté et limites de l'adaptation de l'Orthodoxie au monde moderne, provenant de la tradition » où l'auteur propose pour le prochain Synode une clarification souhaitable des concepts d'acribie et d'économie. Le Prof. Délicostoupolis (Athènes) souhaite pour sa part que parmi les « problèmes de la théologie orthodoxe » on aborde celui de l'ecclésiologie et spécialement les divergences entre catholiques et orthodoxes.

Le deuxième thème envisagé était celui de l'Œcuménisme. La pièce de résistance de ce Symposium fut sans conteste, la conférence longue (70 pages) et importante du Prof. Kalogirou de Salonique sur « l'œcuménicité de l'Orthodoxie en relation avec les églises nationales ou autocéphales ». La conférence du P. E. Mélia (Paris St.-Serge) sur « Sens et tendance du mouvement œcuménique contemporain m'a paru excellente: l'auteur y fit un exposé très informé sur la participation orthodoxe au Mouvement œcuménique et sur la tâche ecclésiologique qui l'attend au sein de ce Mouvement. Outre les réflexions du Prof. Theodorou d'Athènes et de Geromichalos (Salonique) sur la contribution spécifique de l'Eglise de Grèce, il convient de signaler l'exposé du Prof. B. Stavridis (Chalki) sur les « nouvelles tendances dans l'Eglise catholique romaine dans ses rapports avec les églises orthodoxes », exposé digne de l'historien qu'est Mr. Stavridis pour sa sérénité et son objectivité.

Enfin le dernier thème important fut celui de la Liturgie pour lequel les participants m'ont paru marquer le plus grand intérêt. C'est qu'aussi bien le P. Schmemann (St Vladimir, New York) sut aborder avec courage le problème de l'adaptation et du renouvellement de la liturgie orthodoxe dans l'étude qu'il fit des différences entre Typica monastiques et Typica paroissiaux. Outre l'exposé plus technique du Proto-presbytre Chiflianov (Sofia) sur l'office asmatique et la culture slave, le Métropolite Mgr Rodopoulos devait reprendre ce thème dans sa conférence sur le « renouveau du culte dans l'Eglise de Grèce ».

Comme on le constate, les participants du Symposium furent très conscients des tâches qui les attendent dans le futur Synode sur la préparation duquel Mgr Constantinidis (Constantinople) avait fait au début un rapport très circonstancié.

Ce volume, bien présenté typographiquement, ne manquera pas d'intéresser tous les théologiens catholiques qui se réjouiront de voir leurs émules orthodoxes s'intéresser et s'ouvrir aux problèmes qui les passionnet eux mêmes en cette heure cruciale pour l'Eglise du Christ en face d'un monde qui cherche la voie du salut.

G. Dejaifve S.J.

Charles Boyer, S.J., Membre, pendant le Concile du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, *Le Mouvement Œcuménique, Les faits – Le dialogue*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1976, pp. 262.

Nach Jahrzehnte langer Erfahrung in der ökumenischen Bewegung schenkt uns der altehrwürdige — 92 Jahre alt — Vorkämpfer für einen katholischen Ökumenismus eine zusammenfassende Studie über diesen höchstaktuellen und wichtigen Gegenstand.

Das Buch enthält drei Teile. Im ersten Teil werden die Partner des ökumenischen Dialoges vorgestellt: die katholische Kirche mit

den Päpsten, besonders zwischen dem 1. und 2. Vatikanischen Konzil, dann die Orientalen (Nestorianer, Monophysiten und Orthodoxe) und schließlich die westlichen Reformatoren (Luther, Calvin, Heinrich VIII. von England und die Altkatholiken). Nach einigen Erwägungen über die Arbeit für die Einheit der Christen im Sinne des Wunsches, den der Herr in der Abschiedsrede geäußert hat, geht der Verfasser die verschiedenen vorhergehenden Unionsversuche durch, angefangen mit den Konzilien von Lyon und Florenz, über die Zeit der Reformation, über Bossuet, die Bewegung von Oxford, die Einigungsversuche der Päpste Pius IX. und Leo XIII., bis hin zu Dom Beauduin, Portal und Halifax und die Besprechungen von Mecheln. Diese Bestrebungen finden dann ihre Fortsetzung in den Konferenzen von Edinburg bis New Delhi, von New Delhi bis Nairobi. Dazwischen liegt das ökumenisch eminent wichtige Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils mit seinen Päpsten und vor allen dem Dekret über den Ökumenismus.

Der zweite Teil handelt vom Dialog « mit unsern Brüdern des christlichen Ostens » und « mit den Söhnen der Reform », ja, mit den Juden (S. 197ff.). Bezüglich der Ostchristen werden die Schwierigkeiten namhaft gemacht, die sich vom kirchengeschichtlichen und theologisch-dogmatischen Standpunkt aus einem Einverständnis entgegenstellen: der Patriarch Photius und der 4. Kreuzzug, der päpstliche Primat und das Filioque neben anderen Kontroverspunkten. Es folgt ein Überblick über den gegenwärtigen Stand der orthodoxen Ostkirchen. Im Gespräch mit den heutigen Vertretern der Reformation wird je ein Abschnitt einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten gewidmet wie Karl Barth, Vissert'Hooft, Lukas Vischer, Oskar Cullmann und Marc Boegner. Im Dialog handelt es sich hauptsächlich um den Begriff der Kirche und den römisch-katholischen Begriff von ihrer Einheit. Es werden aber auch im einzelnen die wichtigen Fragen der Autorität erörtert, der Rechtfertigung durch den Glauben allein, der Bibel, der Erbsünde, der Prädestination, der Heiligenverehrung und des Ablasses. Gesondert kommen die für den Dialog mit den Anglikanern wichtigen Punkte zur Sprache.

Im letzten dritten Teil werden Direktiven für die Zukunft vorgelegt, u.a. zur Vermeidung eines zu starken Horizontalismus. Außerdem wird Stellung genommen zur Frage, ob die katholische Kirche dem Weltrat der Kirchen beitreten solle, dessen Natur und Aufgabe umschrieben wird. Auch andere Arten ökumenischer Tätigkeit werden kurz charakterisiert: der Ökumenismus von Hans Küng, von Taizé. Paul Couturier und Paul Wattson. In einem Anhang werden Zweck und Aufgabe des katholischen Sekretariats für die Einheit der Christen angegeben.

Zu Beginn entschuldigt sich der Verfasser, daß er oftmals in der ersten Person spricht, einmal, weil er nur im eigenen Namen sprechen wolle, ein andermal, weil er nur persönliche Erinnerungen vorbringe. Mir scheint, daß damit ein doppelter Vorzug des vorliegenden Werkes angedeutet ist. Obschon P. Boyer bescheiden seine eigene Meinung zurückhalten will, ist doch die von ihm vorgetragene Lehre ganz

überwiegend die eines ökumenisch offenen und wohlwollenden, sicheren und zuverlässigen katholischen Ökumenismus. Wer eine verlässige Information sucht, greife zu diesem Buch und lese darin die Ausführungen über die Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche (S. 15 ff.), über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen (S. 191 ff.), über individuelle Konversionen (S. 216 ff.) und vieles andere! Sodann wird die Lesung des vorliegenden Buches gerade dadurch lebendig und interessant, daß zahlreiche persönliche Erinnerungen an Personen und Kontakte eingestreut worden sind.

Über die Meinung des Verfassers, daß die Einigung der katholischen mit der orthodoxen Kirche heute möglich sei — ein Gedanke, auf den er mehrmals zurückkommt (z.B. S. 215; 218; 244 f.) — läßt sich diskutieren. Man kann einverstanden sein, wenn nur betrachtet wird, was tatsächlich Orthodoxie und Katholizismus miteinander verbindet, so daß sich sogar von einer großen, wenn auch noch nicht vollständigen ekklesiologischen Identität sprechen läßt. Wollte nur der Stand einer erreichten theologischen Einheit nicht immer wieder durch außertheologische, psychologische oder gar politische Faktoren getrübt oder gestört werden.

B. Schultze S.J.

Lothar Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, 1976, St. Benno-Verlag GmbH Leipzig/Paulinus-Verlag Trier (= *Sophia, Quellen östlicher Theologie*, Herausgegeben von Julius Tyciak † und Wilhelm Nyssen, Band 13), 290 S.

Mit großer Klarheit und Anschaulichkeit wird hier der Glaube der orthodoxen Kirchen von den Engeln dargelegt. Die Einleitung in vier Kapitel ergibt sich aus der Natur der Sache: 1. Christus und die Engel. Er ist Haupt der Schöpfung, also auch der Engel, die bei allen Christusgeheimnissen dienen, bei der Verkündigung, Geburt, Taufe, Kreuzigung, Totenklage und Grablegung, beim Abstieg ins Reich der Toten, bei der Auferstehung und Himmelfahrt. Christi Mutter ist Herrin der Engel. 2. Die Kirche und die Engel. Es besteht eine Gemeinschaft zwischen Engeln und Kirche. Sie sind zugegen bei der Feier der Liturgie und bei Spendung der Sakramente. Das Leben der Christen ist Teilnahme am Leben der Engel, die zum Dienst an den Gläubigen bestellt sind, insbesondere Michael und Gabriel. Den Seelen der Verstorbenen geben die Engel ihr Geleit. Besonders nahe stehen einander die Heiligen und die Engel. Die Gläubigen verehren die Engel. 3. Die Engel bei der Vollendung. Sie sind zugegen bei Christi Wiederkunft, beim Weltgericht und bei der neuen Schöpfung. 4. Das Wesen der Engel. Sie sind geistige Geschöpfe und personhafte Wesen. In freier Abwendung von Gott wurde der Engel zum Satan. Dargestellt wird auch die gnadenhafte Erhebung und die Schönheit der Engel. Die

Überlieferung weiß von himmlischen Ordnungen, von Namen und von der Zahl der Engel. Sie sind himmlische Liturgen.

Zwischen S. 15 und 81 finden sich 32 bunte Tafeln, die, wie der Druck und die ganze Ausstattung des Buches, den Verlagen alle Ehre machen. Der Text (S. 81-271) ist in allen einzelnen Punkten stets in drei Teile gegliedert: Liturgie, Väterlehre, Kultbild. In einem Anhang folgen Worterklärungen, ein Verzeichnis der Hymnendichter und Kirchenväter, ein Verzeichnis der bunten Ikonen, dann die Anmerkungen sowie Literatur und Quellenangaben.

In der Tat ist die Wahl des Themas sehr aktuell in einer Zeit, wo Christen ihren Glauben an das Dasein von Engeln und Teufeln in Zweifel ziehen. So bedeutet die Veröffentlichung eine zugleich kritische und glaubenstreue Besinnung auf den Glauben und die Lehre der unter dieser Rücksicht noch ungeteilten Ost- und Westkirche. Die Untersuchung soll betrachtet werden als Beitrag zur Verständigung der katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen (S. 7). Wünschenswert wäre zur Ergänzung der ökumenische Beitrag eines orthodoxen Autors über das Thema: Die Engel im Glauben der katholischen Kirche, bei den westlichen Vätern und Theologen, in der mittelalterlichen bis neuzeitlichen religiösen Kunst, im Kult der Engel und Schutzengel.

B. Schultze S.J.

Patristica

Leslie W. Barnard, *Athenagoras. A study in second century Christian Apologetic* (Théologie historique, 18), Beauchesne, Paris 1972, pp. 198.

Athenagoras fut peu connu et apprécié à son époque. Toutefois, selon l'auteur, spécialiste de la littérature des deux premiers siècles, ses œuvres sont à comparer au « contra Celsum » d'Origène. C'est à le réhabiliter que l'ouvrage est consacré.

Après quelques données sur sa vie, l'authenticité et la datation de ses deux ouvrages (la « Legatio » peut être exactement datée entre 176 et 180), l'A. esquisse le contexte historique où l'œuvres est née; contexte philosophique d'abord, ce qu'on a coutume d'appeler le platonisme moyen, très ecléctique comme on sait, auquel il faut joindre une forte teinte d'Aristotélisme, surtout visible dans le second ouvrage le « De resurrectione », les contemporains: Galen, Marc Aurèle, l'Empereur, auquel est adressée la Legatio, Celse dont l'auteur semble ne pas avoir connu l'Alêthes Logos ».

Il est étrange qu'Athenagoras cite peu l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament, mais cela s'explique par son propos. En contraste avec Justin; Athenagoras veut présenter une Apologie qui prend appui sur la philosophie régnante.

Dans le reste de l'ouvrage, le Pr. Barnard expose les thèmes abordés par notre apologète; le nonothéisme qu'il fallait souligner —

et il le fait avec un grand « acumen » philosophique — contre le polythéisme ambient, avec toutefois une insistance sur le rôle des Anges pour faire pièce sans doute aux « éons » ou « satrapes » à travers lesquels les philosophes envisageaient le gouvernement de l'Univers par Dieu. Ce qui est plus remarquable, c'est que notre apologète a déjà des linéaments très fermes d'une triadologie, à tel point, nous dit l'A. que s'il avait écrit un « de Trinitate » il aurait pu obvier à quelques errements de ses successeurs immédiats.

L'A., ne se limite pas à ces thèmes majeurs, mais rassemble les éléments épars qui nous renseignent sur l'Eglise de son temps, la liturgie pratiquée à Alexandrie où il enseigne sans doute à l'école catéchétique, la vie chrétienne.

En somme, le grand mérite d'Athénagoras est d'avoir christianisé l'hellénisme et c'est en cela qu'il reste un modèle pour le dialogue contemporain avec les religions non chrétiennes et les philosophies régnantes aujourd'hui.

En cela l'A. n'hésite pas à le comparer avec Teilhard le Chardin.

C'est également ce propos apologétique qui explique le peu de place qu'il donne à l'Incarnation et à la personne de Jésus, pour ne pas donner prise aux objections de ses adversaires qui dénigraient les fondateurs d'écoles.

Cet ouvrage bien écrit et d'une information sûre est la meilleure information que nous ayons aujourd'hui sur un apologète un peu oublié et qui a plus d'une leçon à nous donner pour rendre à l'apologétique toujours nécessaire, son actualité

G. Dejaifve S.J.

J. Ibañez – F. Mendoza, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua.* Eunsa, Pamplona 1975, pp. 292.

Con la pulcritud y esmero a que nos van acostumbrando los dos patrólogos de la Universidad de Navarra ponen hoy a disposición de profesores y alumnos de teología la incomparable Homilía « sobre la Pascua », obra de Melitón de Sardes, de sumo interés y a la que tantos estudios se le están dedicando, sin que hasta ahora se haya consumido su filón teológico. Nuestros autores han tomado la mejor edición hoy existente, la de O. Perler y la han enriquecido con una fiel y elegante versión española, no sin el consabido final de los índices escriturístico y de términos griegos.

Por vía de introducción y aprovechando previas investigaciones propias, han puesto de relieve algunos de los más importantes enunciados de la Homilía, sobre todo en orden al pecado original y a la « salvación », fruto del sacrificio de Cristo, tanto en su estadio actual como en el escatológico.

Muy útiles son para un estudio comparativo otros escritos antiguos sobre la Pascua tomados del Pseudo-Hipólito de Roma, de Orí-

genes y de otras homilías del siglo IV, reproducidos en griego y traducidos al español, así como los demás fragmentos no « pascuales » de Melitón. Toda esta labor está hecha con cuidado, diríamos que con primor.

No es nada extraño que en la introducción y notas teológicas no se hayan tenido en cuenta todos los aspectos, incluso litúrgicos, que ofrece la Homilía. Para nosotros resulta raro que quien habla con ocasión « de la Pascua » cante sobre todo la inmolación del Cordero pascual, es decir misterios más del Viernes Santo que del domingo de la Resurrección. Es que Melitón era cuartodecimano. Para él y para otros que le siguieron la Pascua abrazaba el ciclo completo de la Pasión, Muerte y Resurrección del Salvador, como quise ilustrarlo en mi artículo: *La Pasqua nel pensiero teologico primitivo.* OCP 36 (1970) 444-453.

Mucho deseamos que la « Biblioteca de Teología » de la Universidad de Pamplona, enriquecida ahora con este hermoso volumen, abrace pronto otros que sean de indudable utilidad para los estudios teológicos y patrísticos en España.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Giorgio Fedalto, *San Pietro e la sua Chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente nei primi secoli*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, pp. 118.

Nel contesto degli approfondimenti continui che va subendo l'ecclesiologia di questi due ultimi decenni, emerge la tendenza ad indagare tutti gli aspetti della tradizione cristiana circa la figura di San Pietro, capo dei Dodici Apostoli, e i suoi rapporti con la Chiesa di Cristo in genere e con quella di Roma in particolare. Si vuol verificare, fra l'altro, quanto di autenticamente teologico sia contenuto nell'immagine cattolica di San Pietro e della sua Chiesa — immagine sviluppatasi nel corso dei secoli attraverso i suggerimenti ricavati in modo speciale dall'esegesi dei due famosi testi evangelici « petrini »: Mt 16,13-19 e Jo. 21, 15-18.

Questo volumetto del Fedalto s'inserisce in tale ramo dell'ecclesiologia contemporanea, vigorosamente coltivato anche fra i non-cattolici.

Riflettendo probabilmente la tematica di un corso universitario, il Fedalto vi esamina che cosa abbiano pensato e scritto a proposito di San Pietro e la sua Chiesa sedici Padri e scrittori ecclesiastici dei secoli III-V. Sette di loro rappresentano l'Oriente (Eusebio di Cesarea, Clemente di Alessandria, Origene, Giovanni Crisostomo, Basilio Magno, Gregorio Nisseno e Gregorio Nazianzeno); nove rappresentano l'Occidente (Ireneo di Lione, Tertulliano, Cipriano, Ilario di Poitiers, Ottato di Milevi, Ambrogio di Milano, Girolamo, Massimo di Torino, Pier Crisologo e Agostino d'Ippona). Di ognuno egli offre una caratterizza-

zione del pensiero ecclesiologico o teologico generale, delle circostanze concrete in cui scriveva e delle finalità che si proponeva anche nei singoli scritti. Va da sé, come ribadisce a più riprese saggiamente il Fedalto, che, a scanso di malintesi o incomprensioni vere e proprie, le eventuali asserzioni dei singoli Padri su San Pietro e i suoi rapporti con Cristo e la Chiesa, come pure sull'importanza dei successori di Pietro nella sede episcopale di Roma, vanno situate in tale contesto di pensiero e di azione pedagogica, ascetica, polemica e via dicendo. Va pure da sé che sarebbe una delusione cercare in epoca patristica una formulazione sistematica di quella che in seguito sarà la dottrina del primato papale e dell'infallibilità pontificia; ma non si può negare che gli elementi di tale dottrina già traspaiono in concetti e idee comuni ai Padri d'Oriente e d'Occidente: fondamentalità o centralità di Pietro rispetto alla Chiesa universale; rapporto essenziale tra il vescovado locale e la Chiesa di Roma fondata su Pietro; importanza unica della Chiesa di Roma come centro della comunione cattolica o universale; fatto della sua fedeltà alla dottrina della Fede, considerato talora come emanante dal fatto che Roma custodisce le tombe di Pietro e di Paolo e possiede una successione apostolica ininterrotta e incontestabile. È interessate rilevare che nell'epoca esaminata « l'interesse per Pietro nasceva ... dai fatti, prima ancora che da una dottrina su di lui, come siamo portati a fare noi oggi » (p. 64). Ma tale dottrina comincia a far capolino già in Pier Crisologo e in Agostino, per tacere di San Girolamo.

L'esame del Fedalto è breve, fatto piuttosto per accenni rapidi; ma è succoso. Le sue pagine sono soprattutto introduttive ed orientative, come del resto, insinua la bibliografia selezionata ed aggiornata, che conclude ogni capitolo.

C. Capizzi S.J.

Hagiographica et monastica

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. CCCL anno a Martyrio S. Iosaphat vertente. Series II. Sectio II. Vol. VIII - Fasc. 1-4, Roma 1973, pagine XII+492, 7 illustrazioni.

Gli *Analecta* hanno già pubblicato in tre volumi — anni 1952, 1955, 1967 — i documenti romani dei processi di beatificazione e di canonizzazione di S. Giosafat. Nel 1967 in occasione del primo centenario dalla canonizzazione uscì il volume di *Miscellanea in honorem S. Josaphat* che conteneva articoli riguardanti la storia della sua beatificazione e canonizzazione, dei molteplici trasferimenti della sua salma, del suo culto, ecc. (v. OCP 35 [1969], 432-34).

Il presente volume pubblicato in occasione del 350° anniversario del martirio di S. Giosafat contiene nelle pagine 1-62 alcuni documenti

e articoli che riguardano ancora la storia del suo culto e le celebrazioni del 300° anniversario del suo martirio a Vienna, a Roma e a Leopoli. I quattro volumi precedenti con questi articoli costituiscono una base solida per lo studioso che vuole indagare sulla vita e sull'attività di S. Giosafat e sull'influsso esercitato dalla sua personalità sui fedeli della metropolia di Kiev e di Halyč.

Il resto del volume contiene documenti e articoli su varii argomenti. Segnaliamo alcuni più importanti:

Boris I. Balyk, OSBM, descrive la collezione manoscritta dei necrologi dei Basiliani « *Katafalk Zakonny* 1680-1718 » e ne pubblica 25 biografie. (pp. 67-98).

A. G. Welykyj, OSBM, nel *Tentamen fundationis novi Ordinis in Ecclesia Unita*, pubblica e commenta i documenti riguardanti una fondazione proposta alla Santa Sede nel 1755 dal principe Alessandro Sviatopolk Czetwertynskyj (pp. 99-126).

Il medesimo autore nel *Congressus Hierarchicus in Transcarpatia* pubblica il protocollo con i documenti allegati della riunione di tre vescovi grecocattolici, tenutasi a Vienna nel 1773. I documenti si trovano nel vol. I delle « *Miscellanea Valachica Graeci Ritus* » dell'archivio della S. Congregazione « de Propaganda Fide » a Roma.

Ph. D. Peter T. Sheshko, *The Russian Orthodox Church Sobor of Moscow and the Orthodox Church in the Ukraine* (1917-1918). L'A. pubblica e commenta 16 brani presi dagli Atti di questo concilio riguardanti il territorio e le persone dell'Ucraina. I brani sono in lingua russa con un riassunto in inglese (pp. 161-240).

P. V. Pidrutchnyj OSBM, *Pietro Arcudio – Promotore dell'Unione.* L'A. qui pubblica sei lettere inedite e un'orazione latina di Pietro Arcudio che egli ha trovate nell'archivio Doria-Landi-Pamphilj. Inoltre egli ha raccolto alcune notizie inedite sul medesimo Arcudio nell'Archivio Segreto Vaticano e nella Biblioteca Apostolica Vaticana (op. 254-277).

A. G. Welykyj OSBM, *Do džerel postannja Naukovoho Tovarystva Ševčenka* (1873-1973). L'A. in base ai documenti scoperti nell'Archivio di Stato a Vienna tratta dell'eventuale influsso del movimento panslavista sulla fondazione di questa Società scientifica e arriva alla conclusione negativa. (pp. 278-393).

Is. I. Patrilo OSBM, *Džerela i bibliografija istorii Ukrains'koi Cerkvy.* Contiene l'elenco di 384 pubblicazioni relative alla storia della Chiesa in Ukraina, 195 numeri del quale riguardano le edizioni delle fonti; il resto sono libri e saggi. Ambo i gruppi sono suddivisi secondo gli argomenti principali. Per ogni volume delle fonti è indicato il numero dei documenti che contiene, il tempo e gli affari ai quali si riferiscono. Ogni titolo dei libri e dei saggi è seguito da un riassunto dell'argomento trattato. Sono indicate pure le recensioni delle opere elencate. Questa bibliografia è fatta con grande accuratezza e sarà sicuramente apprezaata da ogni studioso di storia della Chiesa in Ucraina (pp. 305-384).

Il volume termina con le recensioni dei libri (pp. 435-482) e con alcune segnalazioni bibliografiche (pp. 483-488). Delle sette illustrazioni cinque riproducono i quadri di S. Giosafat, una il suo attuale sepolcro nella Basilica di S. Pietro, e una Pietro Arcudio.

G. OLŠR S.J.

Hans QUECKE, *Die Briefe Pachoms*. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgegeben von H. Q. - Anhang: *Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe*. (= Textus Patristici et Liturgici, Ist. Liturg. Ratisbonense, fasc. 11), Kommissions-Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1975, pp. 118.

Während von den *Klosterregeln* schon länger Fragmente des koptischen Originals und Exzerpte der griechischen Übersetzung bekannt sind, musste der koptische und griechische Text der Pachombriefe bis vor kurzem als verschollen gelten. Seine Geschichte lässt sich noch nicht überblicken. Am Amfang stand ein koptischer Text, der uns nur fragmentarisch erhalten ist. Eigentliches Ziel dieser Ausgabe ist den unerӧffentlichen griechischen Text bekannt zu machen. Er ist bisher nur allein durch eine einzige Handschrift bekannt. Diese enthält dem Umfang nach weit mehr Text als die koptischen Zeugen, nämlich beinah die Hälfte des Hieronymustextes. Wegen ihres hohen Alters ist sie von ganz aussergewöhnlicher Bedeutung. Dennoch kann der Textumfang nicht als Kriterium der Echtheit dienen. Ob diese Handschrift die Vorlage des Hieronymus war, bedarf selbst der Prüfung.

Das auffallendste Charakteristikum der Pachombriefe ist ein Phänomen der "Buchstaben", die offensichtlich einen anderen als ihren normalen phonetischen Wert haben, also in irgendeiner Weise als Chiffren gebraucht sind. Handelt es sich um eine Geheimschrift oder -sprache? Gedeutet ist diese pachomianische « Geheimschrift » bis heute nicht.

Im Anhang sind alle koptischen Texte der Pachombriefe, einschliesslich der Zitate bei koptisch schreibenden Autoren, zusammengestellt, soweit sie zur Zeit bekannt und schon gesondert veröffentlicht sind. Der lateinischen Hieronymusübersetzung bleibt auch nach der Entdeckung der koptischen und griechischen Zeugen ihre Schlüsselstellung erhalten. Sie ist bis heute der vollständigste Zeuge der Pachombriefe. Die Tatsache, dass die griechische Handschrift nicht alle Briefe der lateinischen Version enthält, ist kein durchschlagendes Argument gegen die Echtheit jener Briefe, von denen der griechische Text vorläufig fehlt.

T. ŠPIDLÍK S.I.

Vite dei monaci Phif e Longino, Introduzione e testo copto a cura di Tito ORLANDI, Traduzione a cura di Antonella CAMPAGNANO (« Testi e Documenti per lo studio dell'Antichità » n. LI), Cisalpino-Goliardica, Milano, 1975, pp. 110, 4 tavv.

È il volume di una collana che si prefigge di mettere alla portata degli studiosi edizioni e traduzioni di testi copti finora inediti o di farne nuove e più complete edizioni in base ai manoscritti oggi accessibili (p. 5).

Si tratta, questa volta, di due brevi testi in dialetto saidico, che narrano la vita di due famosi anacoreti, senza separare né l'uno, né l'altro, dai loro rispettivi maestri, Phif da Apollo di Bavit e Longino da Lucio.

La prima storia o di Phif (questa grafia è giustificata a p. 13), si impernia sul nucleo agiografico, abbastanza comune, del verificarsi di un detto biblico nella vita del protagonista. Se una città situata su una montagna non può rimanere nascosta (Mt. 5,15) altrettanto il monaco Phif non può restare ignoto. Infatti, a conferma di una predizione fattagli quando era bambino (pp. 25-27), il luogo dove Phif è sepolto diviene monastero famoso, recinto ierofanico e salvifico.

Al termine *politeia* (pp. 21, 23, 27) si poteva dare una traduzione italiana o almeno consacrarvi una nota esplicativa.

Questo primo testo ha connotazioni anticalcedonesi meno evidenti.

Ma l'anticalcedonismo è più chiaro nel secondo testo, cioè nella vita di Longino, al di là della narrazione di guarigioni miracolose da lui operate e della vita nascosta da lui condotta nel monastero di cui sarebbe diventato superiore. Infatti, i monaci dell'Ennaton, guidati da Longino, rifiutano di sottoscrivere il Tomo di Leone e sono confermati nel loro atteggiamento da voci d'oltretomba che gridano: « Anatema sul dogma dell'empio Leone! » (p. 87).

Il secondo testo interessa perciò, oltre la storia monastica copta, anche la storia dell'attiva partecipazione dei monaci alle controversie cristologiche del V secolo, conforme a una prospettiva affrontata magistralmente da BACHT in un saggio famoso.

Fuori testo, dopo gli indici analitici, ci sono pure alcune riproduzioni fotografiche dei manoscritti donde i testi sono mutuati. Sono ambedue della Pierpont Morgan Library, l'uno trascritto nel 994 e l'altro negli anni 822-23 della nostra era.

Ottima l'iniziativa di questo volume. Ben vengano gli altri della medesima collana.

V. POGGI S.J.

Liturgica

La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXI[e] semaine d'études liturgiques, Paris, 1[er]–4 Juillet 1974, Edizioni Liturgiche, Roma 1975, pp. 467.

Las tradicionales conferencias del Instituto Teológico Ortodoxo « Saint Serge » de Paris, en vez de ser publicadas por las « Editions du Cerf » como de ordinario, aparecen, a partir de ahora en Roma, en « Edizioni Liturgiche » (Via Pompeo Magno, 1).

En el volumen que tenemos en las manos están reunidas todas las relaciones y comunicaciones de la semana de estudios en cuestión, menos dos. Inútil insistir sobre la riqueza y la amplitud de la temática, que abarca un margen muy amplio de ritos.

Constantin Andronikof, *La Dormition comme type de mort chrétienne*, analizando el contenido dogmático de la festividad y de la pre-festividad de la Dormición, considera la Virgen como el modelo de la posteridad del Verbo encarnado y ... resuscitado. De aquí su identificación sólidamente fundada en los textos litúrgicos: Dormición = Asunción de la Virgen en alma *y cuerpo*: « L'Assomption est l'étape ultime de toute l'économie du salut avant la Parousie » (p. 14). C. Andronikof sigue evidentemente la linea de muchos autores ortodoxos, como Sergio Bulgakov (*Kupiná Neopalimaja*), o últimamente Vladimir Sorokin (en *Bogoslovskie Trudy*, Moscú 1973, pp. 67-89).

Miguel Arranz, S.J., *Les prières presbytérales de la « Pannychis » de l'ancien euchologe byzantin et la « Panikhida » des défunts* (estudio publicado ya en OCP XL [1974] 314-343; XLI [1975] 120-139), analiza nada menos que 54 códices manuscritos, además de los oficios de difuntos de algunos libros impresos de mayor importancia, como el GOAR (Venecia 1730) y el « Trebnik » eslavo. Concluye que el oficio nocturno, la *pannychís*, radicado en la más antigua tradición cristiana — Jesús se retiraba de noche para orar —, se formó poco a poco. No es fácil por otra parte determinar como ha cristalizado en aquellos oficios que conocemos por los manuscritos y los libros imprimidos. Con oportunas modificaciones habrían nacido de la *pannychís* dos oficios de los más populares: el *kanôn paraklîtikos* o el *moleben*, y aquél oficio por los difuntos tan popular en Rusia llamado *Panikhida*.

Bernard Botte, O.S.B., *Les plus ancienne formules de prière pour les morts*, se ocupa con su competencia habitual de algunas de las más antiguas fórmulas de la liturgia por los difuntos cristianos comunes, dejando de parte los mártires, los cuales fueron bien pronto objeto de culto especial. Hace notar que la oración por los difuntos es una continuación natural de la asistencia espiritual con la cual la Iglesia sostenía al enfermo, notando de paso cómo la unción de los enfermos ha sido el sacramento más deformado en la tradición occidental. Luego examina buscando las fuentes primeras (las naturales, y sobre todo las biblico-cristianas) de las diversas imágenes con las quales la Iglesia

pide la felicidad eterna para sus miembros difuntos: paraíso, descanso eterno, luz, paz, refrigerio, el seno de Abrám, la primera resurrección (vestigios de milenarismo), y, por fin, la Jerusalén celeste. Termina con una pregunta: ¿Porqué en un momento determinado en el occidente, aún conservando todos los temas mencionados, la liturgia fúnebre tomó un aspecto netamente sombrío, como por ejemplo, en el « Dies irae. . . » (sig. XII-XIII), o en el « Libera me, domine, de morte aeterna, in die illa tremenda. . . »? — ¿No habrá influído acaso el temor de los terrores del año mil?

Sigue una relación de carácter exegético, debida a Edouard COTHENET, *La guérison comme signe du royaume et l'onction des malades* [*Jc. 5,13-16*], que interpreta el texto citado de Santiago a la luz de los milagros operados por Cristo y por sus discípulos. Son signos del Reino, destinado a curar no sólo el alma sino también el cuerpo, y no sólo en la vida futura, mas — dentro de ciertos límites —, también en la presente. Santiago 5,13-16 tendría el mismo sentido enfrente de la enfermedad. Mas al acercarse la muerte, la unción toma « la figura de la llamada a la salud escatológica » (p. 125).

André-Marie DUBARLE, O.P., contribuye con una breva comunicación sobre *La maladie et la mort d'après l'Ancien Testament*. Se trata de una síntesis biblico-teológica de las prácticas y doctrinas veterotestamentarias sobre la conducta que debe tener el enfermo, su cuidado, los deberes de los vivos respecto a los muertos. A la luz de lo anterior el autor interpreta 2 Mac 12,43-46 como una alabanza sobria de la iniciativa de Judas Macabeo de promover oraciones de quienes murieron justos, aunque no del todo.

El profesor Pierre KOVALEVSKY toma en consideración uno de los oficios más bellos del rito bizantino: *Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension*. Primero nos describe los ritos ordinarios del entierro de los laicos, de los sacerdotes, de los obispos y de los monjes, para hacer resaltar luego los cambios que fueron introducidos en ellos por el espíritu pascual. Dos razones mayores exigen los cambios en cuestión: el deseo de no usar cantos tristes y de contrición durante el tiempo de la alegría universal, y el de asociar la Iglesia triunfante de los difunctos a la esperanza de la resurrección (p. 141).

Un método semejante sigue el protoierei Alexis KNIAZEFF, rector del « Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge de Paris », sede de las conferencias. En su relación — *La mort du prêtre dans le « Trébnik » slave* —, habiendo recordado brevemente la formación histórica del oficio fúnebre en cuestión (desde el siglo XIV hasta la fijación definitiva en el « Trebnik » de Pedro Moghila, s. XVII), describe detalladamente su práctica actual y los numerosos aspectos de su contenido biblico-teológico. La victoria sobre la muerte está presente sobre todo en el mensaje bíblico, mientras el aspecto trágico se encuentra más bien en los himnos. De este último aspecto dice A. Kniazeff, sin probarlo, que « nos es propio de la liturgia bizantina y bizantino eslava » (p. 188). Non sin fundamento tiene en su mente probablemente posibles in-

fluencias occidentales del tipo « Dies irae ...» en los compiladores del « Trebnik ». Creemos que sería más exacto decir que al menos a partir del siglo XVII, o sea, a partir del « Trebnik », también ese aspecto es propio de la tradición oriental, importando poco de dónde provenga. — Una de las conclusiones del largo análisis de A. Kniazeff es que « la muerte del sacerdote parece ser para los autores del Trebnik una ocasión para meditar sobre la muerte en general », ya que en él se trata poco de la muerte del sacerdote en cuanto tal (p. 187).

La larga y detallada relación del protoierei Elie Mélia, *Le sacrement de l'onction des malades dans son développement historique et quelques considérations sur la pratique actuelle,* es sobre todo una síntesis de lo que sobre la materia han escrito otros autores, y, como lo confiesa él mismo, no de los más recientes. Tratándose de un ortodoxo y oriental, es natural que gran parte de las páginas se ocupen del Oriente cristiano. E. Mélia hace resaltar en la práctica actual la interdependencia de lo físico (la curación) y de lo espiritual (la remisión de los pecados). Muy interessantes los « desiderata » con los cuales cierra su relación.

A pesar de todos los méritos, nos sorprende un pequeño error, no sin importancia: según E. Mélia el elemento penintecial del sacramento quedaría reducido en la Iglesia Católica « siempre a la remisión de los pecados veniales » (p. 225), cuando es de dominio común que vienen perdonados también los mortales.

El archimandrita Alexandre (Nélidow) analiza y comenta la práctica actual del rito fúnebre « ortodoxo » (?) de los niños: *Rite des funérailles des enfants.*

Andrien Nocent, O.S.B., estudia el sacramentario Gelasiano: *La maladie et la mort dans le sacrementaire Gélasien.* Divide su obra en dos partes, dedicando la primera a la teología litúrgica de la enfermmedad y del enfermo, y la segunda a la de la muerte. Insiste más sobre esta última. Aparecen los temas corrientes del rito en cuestión: el pecado y su consecuencia — la muerte, la victoria sobre ellos y la visión pascual, los ángeles que acompañan al alma en su viaje al más allá, etc. ..., y, parece, según el autor, incluso un vestigio del milenarismo.

La relación sucesiva, *El oficio votivo « de infirmis » en el rito hispánico,* debida a la pluma de Jordi Pinell, O.S.B., es un verdadero pequeño tratado sobre la materia (65 pp.). Està constituída de dos partes. La primera es una presentación historico-técnica de los formularios del oficio, y la segunda consiste en el análisis del contenido doctrinal de sus textos bíblicos, eucológicos, de oraciones específicas, etc. ... Podemos resumir sus conclusiones en el modo siguiente: el oficio votivo « de infirmis » surgió en el ámbito del oficio hispánico y cristalizó en la segunda mitad del siglo VII; la teología es prevalentemente veterotestamentaria (por ej., la enfermedad viene considerada casi exclusivamente como consecuencia del pecado); patente es el carácter de intercesión para los enfermos; fué, además, siempre una *celebración eclesial,* no de asistencia directa a los enfermos; en este oficio votivo la *comunidad eclesial* reflexionaba sobre el mal, la enfermedad y sus cau-

sas, « abriéndose a la esperanza de un remedio celeste que regenere en ella la plenitud de la vida » (p. 316). — Notamos por fin que es preciosa la colección completa de los textos eucológicos que el autor publica a guisa de apéndice de su disquisición (pp. 217-325).

Damien SICARD examina la *Préparation à la mort et prière pour les agonisants* en la liturgia latina precarolingia, restringiendo el ámbito de su investigación a la exortación *Proficiscere*. Comienza por ponernos en contacto con los manuscritos a partir del siglo VIII (Sacramentario Gelasiano, o sea de Gellone), para buscar luego su origen, cerrando con algunas consideraciones sobre su práctica comunitario-familial en torno al agonizante. Esto último presuponía una experiencia comunitaria de vida cristiana y de preparación a la muerte anterior a la agonía. Tal experiencia podría servir de ejemplo efectivo para la Iglesia actual.

El rito ambrosiano está representado por Achille M. TRIACCA, S.D.B., *Le rite de l'« impositio manuum super infirmum » dans l'ancienne liturgie ambrosienne*. La exposición sigue el esquema general de casi todas las intervenciones en el congreso (fuentes, desarrollo, contenido teológico). Para el autor « es cierto » (p. 360) que éste sacramento poseía un núcleo primitivo ambrosiano, que los copistas posteriores (ss. VIII-XVI) han tratado de salvaguardar. Le parece además que el ambiente ambrosiano ha sido, si no el único, al menos uno de los primeros donde germinó un ritual de enfermos.

Anbroise VERHEUL, O.S.B., dirige su atención a un tema muy actual: *Le caractère pascal du sacrement des malades, l'exegèse de Jacques 5,14-15 et le nouveau rituel du sacrement des malades*. Estos temas vienen estudiados en el nuevo ritual de los enfermos, promulgado por la Constitución Apostólica « Sacram Unctionem Infirmorum » del 30 nov. 1972. La reintroducción del texto de Santiago en la nueva fórmula indica el sentido profundo del sacramento. Por eso el autor entra en su exégesis, determinando su sentido en la salud total, del cuerpo y alma, aquí y en el más allá. Pasa después al sentido pascual del sacramento, para terminar poniendo en guardia contra posibles deformaciones del verdadero sentido de la fórmula en las traducciones del nuevo ritual a lenguas vernáculas.

Más que interesante es el estudio del Cyrille VOGEL sobre *L'environnement cultuel du défunt durant la période paléochrétienne*, ya por la dificultad y por la originalidad del tema, y más aún por la seriedad en tratarlo. El período que toma en consideración va desde los años 200/250 hasta los 700/750, o sea a partir de los primeros documentos que poseemos hasta la obra de Gregorio I († 604), cuando la visión paleocristiana del más allá cede el lugar a una nueva. La escatología anterior al comienzo del siglo VII concebía el alma del difunto, o más exactamente su « doble », en un lugar sombrío y esperando el único juicio al fin de los tiempos. Sobre ese trasfondo C. Vogel estudia el culto fúnebre en general, la significación del ambiente cultual del difunto, las conmemoraciones (probablemente la parte más interesante, en todo caso la más curiosa), la Eucaristía en las proximidades del

sepulcro y el banquete funerario. En general, los usos cristianos no difieren mucho de los paganos, y será difícil llamarlos « litúrgicos », al menos en sus comienzoz. Específicamente cristianos son: las oraciones por los difuntos, de las cuales poseemos testimonios a partir del 200, y la celebración de la Eucaristía, en conexión más o menos estrecha con el lugar de la sepultura del simple fiel.

Douglas WEBB tiene el indiscutible mérito de presentarnos aunque sea brevemente, una liturgia poco conocida: *La liturgie des funérailles dans l'Eglise Nestorienne.* Después de algunas breves alusiones a la historia y a los manuscritos, que según él se diferencian poco de los libros impresos, el autor describe los oficios de las diversas categorías de difuntos, ofreciendo al lector abundantes y bellísimos textos litúrgicos en versión francesa. Su interesante exposición, merecería a nuestro aviso un breve resumen o conclusión.

Sumamente interesantes resultan las pocas páginas con las cuales Georges WAGNER, obispo de Eudociade, nos presenta *La mort et les funérailles des martyrs d'après un document liturgique du 19e siècle.* Se trata de dos oficios: uno de intercesión *eclesial* por un nuevo mártir *durante el tiempo de sus padecimientos,* y luego del funeral por un nuevo mártir. Se supone que las cristianidades bajo el dominio musulmano conocieron frecuentemente períodos de persecución y de martirio. Además, viene espontaneo pensar cómo sería actual y adaptado a las circunstancias un oficio de ése tipo por la así llamada Iglesia del Silencio.

Peter MEINHOLD es el autor de la última intervención, sobre la relación que pone Lutero entre la salud corporal y la santificación: *Heilung und Heiligung in der Theologie Luthers.* Él nos muestra a través de algunos sermones de Lutero a propósito de curaciones de enfermos, de su exégesis de Santiago 5,14 ss. y de su concepción de la « Cena » como el sacramento que da la salud de Cristo a *todo* el hombre, que la « oración de la fé », en primer lugar la del enfermo mismo, salva o sea, sanctifica el alma y de este modo cura o alivia también el cuerpo. Interesa notar que a pesar de la negación al menos verbalmente formal del « sacramento » de la « extremaunción » por parte de Lutero, la interpretación del rito mismo y de Santiago 5,14 ss., como aparecen en P. Meinhold, parecen substancialmente idénticas con la posición católica y ortodoxa. Sería interesante, creemos, indagar más profundamente la cosa.

Notaríamos además, que nos parece muy acertado de parte de P. Meinhold el sostener que la posición de Lutero de la curación del cuerpo mediante aquella del alma por medio del Espíritu, consistente en el perdón de los pecados en virtud de la « oración de la fé », abre la puerta a la moderna psicoterapia, siempre que se pase no sólo por la « psiche » sino antes que nada por el Espíritu.

Podemos concluír esta recensión augurando que las conferencias litúrgicas de « Saint Serge » de París continúen so obra de profundización científica de las liturgias cristianas. A través de ellas aparece en modo patente cuánto tenemos de común dentro de la multiplicidad de

tradiciones. Más aún, las conferencias de « S. Serge » están realizando ya aquella unidad cristiana a la cual todos aspiramos, llevados por el mismo Espíritu.

R. ŽUŽEK S.J.

Mathew ELENJIKAL, *Baptism in the Malankara Church* (*Dharmaram College Studies*, 14), Bangalore (India) 1974, pp. XI+206.

Here is a study of the order of baptism now in use in the Syro-Malankara Church, both Catholic and Orthodox. It gives in the first part a historical introduction (pp. 3-51) and in the second part an English translation of the order (55-72) followed by a commentary (73-177).

The historical section (though beginning with « Adam », that is, in the usual manner of most Malabarese and Malankarese writers, with St Thomas the Apostle) traces rapidly the necessary framework (chapter one) for the study of the origins of the Antiochene Syrian baptismal ritual (chapter two) and of the printed formularies (chapter three). Recognizing that a careful investigation of the manuscript tradition has not yet been undertaken, the author limits himself to the *Takso d'Amdo*, printed at Mar Julius Press, Pampakuda (Kerala), 1964. Prepared by Rev. Abraham Konatt, this edition contains both the Syriac text and a Malayalam version on the left hand pages and is generally known by its Malayalam title *Kūdāśakramangal*. It is this ordo which is now offered in an English translation.

The understanding of the text is facilitated both by the literal rendering and by the limpid commentary notable for the author's own valuable personal insights. Besides, several charts, a glossary of Syriac liturgical terms occurring in the text, and an index enhance the value of the book.

As in the genuine Oriental tradition, seeing linked together as moments of Christian initiation baptism, the anointing with the holy *Muron* and the Eucharist, the author designates "confirmation the sacrament of spiritual progress, while baptism is that of spiritual birth ... Secrament of perfection, ... it has for its object the development of the spiritual energies infused in the baptismal water. It corresponds to the progressive activation of these energies » (p. 160). Such statements have not only a theological bearing but practical consequences as well for the sacramental life of the Church.

G. NEDUNGATT, S.J.

Historica

Karl BAUS – Hans-Georg BECK – Eugen EWIG – Herman Joseph VOGT, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen* (= Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. II/1-2), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973-1975, pp. XVIII+461 e XVI+352.

Ce volume en deux tomes est consacré à l'histoire de l'Église durant la période de Constantin le Grand au VIIe siècle. Se mettant au point de vue de l'Empire, les historiens allemands appellent l'Église de cette période « die Reichskirche ». Devenue en effet, par la volonté de Constantin et de ses successeurs, la collaboratrice de l'Empire, l'Église adapte ses cadres à ceux de l'État Romain. Par ailleurs la nature différente de ces deux institutions donnera lieu à des problèmes de coexistence entièrement nouveaux pour l'histoire de l'humanité. De là l'intérêt des siècles en question.

Le premier tome, œuvre du Prof. Karl Baus, s'ouvre avec les débuts de la controverse arienne et s'achève au concile de Chalcédoine. Toutes les grandes questions qui se rattachent à cette période sont traitées avec clarté en compétence. Les chapitres regardant les origines de la vie monastique ainsi que l'activité missionaire de l'Église ont été particulièrement développés compte tenu des résultats des dernières recherches. La bibliographie, particulièrement soignée ainsi que les fréquents renvois aux sources facilitent la recherche personnelle.

À propos des jugements rapportés par l'Auteur au sujet du concile de Chalcédoine, qu'il nous soit permis de faire quelques remarques:

1) La présence de débats — dans ce concile d'ailleurs comme dans tout autre — autour de la lettre à Flavien ne constitue pas croyons nous, une mise en doute du magistère pontifical. Ce dernier n'a jamais voulu ressembler aux ordres d'un "Feldwebel", pas plus qu'une assemblée conciliaire n'est un peloton de soldats prussiens.

2. L'interprétation du « Petrus per Leonem locutus est » que rapporte l'Auteur comme simple constatation de concordance entre l'enseignement des Pères et celui de Léon (p. 277), non seulement manque de pénétration, mais ne correspond nullement au texte. Dans leur exposé de la foi, les évêques, tout en associant aux autres documents de la Tradition la lettre à Flavien, avaient eu déjà soin de mettre en étroite relation l'enseignement de Léon avec la profession de foi de Pierre (« . . . utpote confessioni magni Petri concordem atque cum ea *communem quamdam columnam* [' columna et firmamentum veritatis ' I Tim. 3,15] adversus errantes existentem, convenienter adiunximus », ACO, t. II vol. 1, pars 2, pag. 129). Mais dans les acclamations, par l'association de *deux personnes* bien concrètes, dont l'une apparaît comme le truchement de l'autre, les Pères ont entendu signifier, non pas simplement la concordance de doctrines abstraites dont il n'était pas directement question, mais bien l'identité d'un même magistère, celui de Pierre, exercé par Léon. Bref, le « Petrus par Leo-

nem » est dans les acclamations des Pères de Chalcédoine le pendant de ce que Philippe, le légat romain, avait déclaré à Ephèse: « Pierre, le chef des apôtres,... vit et juge dans ses successeurs ».

3. Quant à une indépendance « encore plus affirmée » du concile « en matière de jurisdiction et en particulier pour ce qui regardait le rétablissement des évêques » (p. 277) on voudra bien se rappeler la déclaration d'Anatole au cours du débat sur les cas d'Ibas et de Théodoret. L'archevêque de Constantinople s'associait aux légats romains pour déclarer nuls et non avenus les actes du conciliabule d'Éphèse, exception faite de la promotion de Maxime au siège d'Antioche car « le très saint évêque de Rome Léon, l'ayant reçu dans sa communion lui a conféré le droit (ἐδικαίωσεν) de régir (ἄρχειν) l'Église d'Antioche » (ACO t. II, vol. 1, pag. 397). En fait on ne donna pas lecture des actes du conciliabule et Ibas autant que Théodoret furent par le fait même rétablis. Tels étaient donc les pouvoirs reconnus à l'évêque de Rome: celui d'annuler les décisions de l'episcopat de l'Orient réuni à Ephèse en 449 aussi bien que de rendre valide le choix de l'évêque du siège apostolique d'Antioche, par le simple fait de l'avoir reçu dans sa communion, actions toutes les deux qui relèvent éminement du pouvoir de jurisdiction.

4) Le retard mis par Léon à prendre position ne regarde pas, comme l'affirme l'Auteur (p. 278), le 28e canon, mais bien, ainsi qu'il resulte du renvoi à la lettre 104, l'acceptation de sa part de la promotion d'Anatole au siège de Constantinople, ce qui est une preuve de plus de ses pouvoirs. Quant au soit disant 28e canon, ainsi qu'il résulte de la lettre du concile à Léon, quels que fussent les considérants, il ne représentait pas, dans l'esprit des Pères, une négation de l'autorité romaine, mais, au contraire, une tentative pour y voir associé le siège de Constantinople (cfr. « Sedes Apostolica, Regia Civitas » dans Orientalia Christiana Per. 33 [1967] p. 563-582). Enfin à ce même propos on voudra bien se rappeler l'argument qu'Anatole fit valoir à son excuse auprès du pape: « ... cum, et sic gestorum *vis omnis* et *confirmatio* auctoritati Vestrae Beatitudinis fuerit reservata » (Migne P.L. 54, 1084). Les textes, comme on le voit, sont explicites et les faits aussi éloquents. Aussi serait-on porté à croire, comme il affleure ça et là dans son texte, qu'en ce domaine précis, l'Auteur n'a travaillé que de seconde main.

Dans son exposé du schisme qui divisa l'Église de 484 à 518 (tome 2 pag. 3-15), le Prof. Hans-Georg Beck a tenté de réhabiliter Akakios. Certes la politique avait ses raisons, mais pour peu que l'on connaisse l'importance que revêtait dans l'Église la «communio» on regrettera de ne pas pouvoir partager son point de vue. Plus conscients que tout autre du poids et des conséquences de leur intervention, les papes, de Felix II à Hormisdas, ont eu bien soin d'expliquer dans le détail et de justifier leur comportement. C'est ce que le Prof. Karl Baus a mis en lumière au chapitre 18 de ce même Tome 2 (pag. 192-202). Aussi est-il surprenant de trouver dans un même volume, à propos des mêmes événements, des exposés d'inspiration aussi différente.

A plusieures reprises dans cet ouvrage on a voulu souligner le caractère éphémère des résultats obtenus par les papes, en particulier Léon Ier et Hormisdas, auprès des Orientaux. Ce faisant on oublie que pendant cette période l'Église était bien une « Reichskirche » dans laquelle souvent la « regula ecclesiastica » était bousculée par la volonté impériale soucieuse de ses buts politiques. Il est bien plus naturel de se demander, comme le fait très judicieusement le Prof. Karl Baus (Tome 2, pag. 202), que serait-il arrivé de toute l'œuvre théologique du concile de Chalcédoine sans l'action persévérante des évêques de Rome. L'histoire est là pour nous apprendre que, assez paradoxalement, l'œuvre elle même des conciles se serait dissoute en poussière, n'eut été l'autorité doctrinale du Siège Apostolique.

P. STEPHANOU S.J.

Philippos Adonis GIANNOPOULOS, *Didymoteichon, Geschichte einer byzantinischen Festung*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Köln 1975, pp. 190, 30 figure f.t.

Dopo anni di lavoro tenace ed accurato, compiuto sotto la guida del prof. Berthold Rubin, l'A. ha composto una tesi, che gli ha dato la rara soddisfazione di vederscla premiare dalla « Südosteuropa-Gesellschaft » come la migliore dissertazione del 1975 dedicata allo studio dell'Europa sud-orientale.

Didymoteichon è oggi una cittadina di provincia greca, sui confini della Tracia con la Turchia. La sua importanza è modesta e di carattere soltanto militare. Il suo lungo passato è tuttavia attestato da grandi ruderi della cinta delle sue mura antiche. Tali ruderi attirarono nel 1970 l'attenzione del Giannapoulos, che decise di ricostruire la storia della Città.

Ricorrendo a tutte le indicazioni ed allusioni delle fonti letterarie e dei reperti archeologici — solo parzialmente noti, in mancanza di scavi sistematici — egli ha quindi tracciato un quadro storico che va dalle origini fino ai nostri giorni, benché lo spazio maggiore sia volutamente consacrato all'epoca bizantina.

L'odierna Didymoteichon continua una città fondata da Traiano (98-117) e chiamata, in onore di sua moglie Pompea Plotina, *Plotinopoli*; situata sulla cima pianeggiante di una collina alla confluenza dell'Erythropotamos con l'Hebros, essa pare che abbia avuto una notevole importanza come nodo stradale (si trovava nei pressi della *Via Egnatia* e della via Singidunum-Costantinopoli) e come centro commerciale, data la navigabilità dell'Hebros dal Mare Egeo verso l'interno traco-macedonico. Ma né la sua posizione naturale né la sua cinta muraria erano tali da salvarla facilmente dalle incursioni barbariche. Perciò Giustiniano I, come ci informa Procopio, la fortificò; non si saprebbe dire però in che senso e in quale misura. Può darsi

che sia stato proprio Giustiniano a costruire la fortezza di Didymoteichon, sita a brevissima distanza da Plotinopoli e su una collina più alta ed impervia; come pure può darsi che gli abitanti di Plotinopoli si siano trasferiti tutti a Didymoteichon durante le invasioni degli Avari verso la fine del secolo VI. Fatto sta che, all'epoca di Fozio, invece del tradizionale vescovo di Plotinopoli, compare il vescovo di Didymoteichon.

Decenni prima, la fortezza era stata espugnata e distrutta da Krum, zar bulgaro (813); all'epoca di Basilio II (976-1025) vi fu confinato il ribelle aristocratico Barda Sclero; nel 1189 i crociati di Federico Barbarossa la occuparono e così costrinsero Isacco II Angelo alla pace di Adrianopoli (1190). Dalla caduta di Costantinopoli in mano ai capi della IV Crociata (1204) in poi, la storia politico-militare di Didymoteichon si fa sempre più densa e complicata passando, a volta a volta, nelle mani di Baldovino I, Bonifacio di Monferrato, Ugo de Saint-Paul, dei ribelli greci, finché nell'agosto 1206 fu distrutta dai Bulgari per essere subito dopo ricostruita dai baroni latini; in seguito, nel 1225, fu occupata dal despota d'Epiro, Teodoro Angelo; ma nel 1230 cadde in mano allo zar bulgaro Ivan Asen II e nel 1246 passò sotto il dominio dell'impero di Nicea. Michele VIII Paleologo innalzò Didymoteichon al rango ecclesiastico di metropoli prima ancora che riconquistasse Costantinopoli e mettesse fine all'impero latino (1261).

Sotto il dominio dei Paleologi la Città-fortezza ebbe momenti di grande splendore e fu al centro di avvenimenti storici decisivi. Non solo essa ospitò imperatori e principi del sangue, ma durante la guerra civile che oppose i seguaci (per lo più feudatari ed aristocratici) di Giovanni Cantacuzeno ai seguaci dei legittimi Paleologi (1341-1354), il Cantacuzeno la fece sua capitale, sede del suo quartiere generale e suo centro operativo. Fu l'ora più splendida di Didymoteichon, che il suo signore, però, fece pagare a caro prezzo, non solo ai suoi abitanti ma a tutto l'impero bizantino: egli ha la colpa gravissima di aver introdotto i Turchi nelle province europee ancora bizantine per battere più facilmente le truppe dei Paleologi, senza rendersi conto che spalancava le porte alla conquista ottomana. Didymoteichon fu conquistata dai Turchi nel 1359, vale a dire quattro anni dopo la fine della guerra civile. Soltanto nel 1921 la Città fu riconosciuta definitivamente alla Grecia, che la tiene tuttora; dopo la parentesi dell'occupazione bulgara negli anni 1941-45, il governo greco fa di tutto per farla rifiorire.

Il volume a questo quadro storico aggiunge alcune pagine complementari sulla storia ecclesiastica, nelle quali sono racimolate notizie di vario genere, fra cui alcuni dati prosopografici su una decina di vescovi e metropoliti (pp. 85-92); il testo è concluso da un lungo *excursus* sui ruderi delle costruzioni antiche e medievali di Didymoteichon (pp. 93-118). Poi seguono la bibliografia (pp. 119-129), l'apparato delle 517 note (pp. 130-190) e le illustrazioni.

A giudizio nostro, questa tesi si distingue per chiarezza d'impostazione ed esposizione, ampiezza e profondità di ricerca, rigore scientifico

nel reperire ed utilizzare le fonti. Perciò siamo rimasti sorpresi nel notare l'assenza di uno storico bizantino che, sebbene non tra i più importanti, andava pur utilizzato; intendiamo Michele (?) Duca (cfr. la sua *Historia byzantina*, edita ultimamente da Basile Grecu col titolo: *Istoria turco-bizantina* 1341-1462, Bucarest, 1958, pp. 34, 50, 52, 308).

C. CAPIZZI S.J.

Gualberto MATTEUCCI O.F.M., *La Missione francescana di Costantinopoli*, vol. II, *Il suo riorganizzarsi e fecondo apostolato sotto i Turchi* (1585-1704) « Biblioteca di Studi Francescani » n. 11; Edizioni Studi Francescani, Firenze, 1975, pp. 678.

L'A. merita un plauso particolare per la costanza e la coerenza con cui ha tenuto fede a un preciso oggetto di studio. Sono passati quaranta anni da quando egli pubblicò il suo primo saggio sulla storia della missione francescana di Costantinopoli, *La chiesetta delle Stimmate a Scio*, in: *Studi Francescani*, XXXII (1935) 182-195. Nel 1939 difendeva in questo Istituto Orientale la tesi dottorale, *La riorganizzazione della Missione francescana di Costantinopoli ed un secolo della sua storia* (1585-1706). Alcuni anni dopo ne pubblicava un capitolo, *Scio francescana e due illustri minoriti*, La Verna (Arezzo) 1946. Passava quindi un ventennio in cui l'A. era occupato nell'insegnamento teologale prima che uscisse la voluminosa monografia, *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo*, Firenze, 1967, anch'essa desunta dal ricco materiale raccolto per la stesura della tesi. E finalmente la tesi, riveduta e aggiornata, era data integralmente alle stampe, *La missione francescana di Costantinopoli*, in due volumi, il primo dei quali apparso nel 1971 e il secondo è questo.

Il volume precedente, recensito a suo tempo (OCP, XXXVIII [1972] 289-290) trattava del periodo storico che va dal secolo XIII al secolo XVI. In questo secondo volume, la missione francescana di Costantinopoli viene studiata lungo il secolo XVII.

Un primo capitolo (pp. 1-102) inizia il lettore ai problemi della «protezione diplomatica» esercitata da nazioni cristiane su Cristiani viventi nell'impero ottomano. È infatti indispensabile tenere presente quel contesto, perché i Francescani che allora vivono in Turchia, sono sotto la protezione di Venezia o dell'Olanda, prima di passare sotto quella dell'Austria.

Il secondo capitolo tratta della *Organizzazione e vita interna* (pp. 103-210) esaminando le strutture giuridico-amministrative della missione all'interno dell'Ordine francescano, cioè la forma di governo, il sostentamento economico, il reclutamento del personale, l'indipendenza o la dipendenza dalla Custodia di Terra Santa; fino a quando la missione non dipenderà direttamente da Propaganda.

Poi viene il capitolo sulla vita religiosa e apostolica; sul rapporto dei Francescani con i Vicari, sia patriarcali che apostolici, o con altri religiosi cattolici (pp. 211-299).

Dopo questa prima parte generale, la seconda tratta singolarmente della residenza centrale costantinopolitana e delle altre residenze, di terra ferma e delle isole, che da essa dipendono: di Smirne, di Scio, di Panderma, di Tinos, Adrianopoli, Ankara, dei Dardanelli, di Gallipoli e di Naxos (pp. 300-634). Ecco perché l'opera non interessa soltanto la storia francescana dell'attuale Turchia, ma quella di alcune isole greche.

Anche questo secondo volume, di maggiore mole e più impegnativo dell'altro in quanto tratta di un'epoca trascorsa sotto l'impero ottomano, merita le lodi che il recensore tributava al primo. Tutta l'opera, del resto, dimostra che l'A. ha fatto serie ricerche, non solo su opere stampate, ma su documenti d'archivio conservati a Istanbul, a Venezia, a Firenze, a Genova e a Roma. Anche tali documenti di prima mano, come la storia inedita redatta all'inizio del secolo XVIII da uno dei protagonisti, Padre Francesco da Carosino, sono letti con saggezza dall'A. e costituiscono la solida base del suo discorso che è sempre onesto e fondato.

In questa storia prendono rilievo alcune figure di Frati, di baili, di consoli, che spiccano per i loro meriti o talvolta per i loro difetti. Sulla scena si alternano realisticamente eventi gioiosi e tristi, come successi pastorali e donazioni di Cristiani, oppure incendi e terremoti con la relativa difficoltà di ottenere dai Turchi il permesso di ricostruire chiese o residenze distrutte. Qualche volta i Frati subiscono rappresaglie per la fuga di uno schiavo cristiano. Nel 1616, l'ingresso trionfale in città dell'ambasciatore del Sacro Romano Impero avrebbe talmente irritato i Turchi da essere indiretta causa dell'uccisione del Vicario Generale latino, il francescano Giovanni Battista da Montebaroccio (pp. 342-343).

Ci permettiamo ora qualche osservazione di merito.

Parlando della « protezione diplomatica » l'A. sottolinea giustamente come questo rapporto dei missionari con potenze politiche fosse esposto a inconvenienti e a incresciose ingerenze secolari nel ministero apostolico. Ciò appare in maniera emblematica dalla preferenza dei Frati per la protezione dell'Olanda, che pure non era uno stato cattolico come Venezia o la Francia. L'A. avrebbe avuto qui l'opportunità di ricordare che Propaganda Fide nacque appunto per evitare ai missionari certe collusioni fra politica e religione.

Nel capitolo sulla vita religiosa, troviamo appena accennato il tema, *Messaggeri di Cristo tra i Musulmani*. Bisognava affrontare questo tema più direttamente, sia riferendo quanto facessero i Francescani di quella missione per conoscere sempre meglio cultura e religione islamica, sia per sottolineare eventuali carenze in quel campo.

Nella pur ricca bibliografia non vediamo citati: D'OHSSON, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, 5 voll., Paris, 1788-1791; N. JORGA, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 5 voll., Gotha, 1908-1913; D. VAUGHAN, *Europe and the Turk* (1300-1700), Liverpool, 1954;

A. A. KAMPMAN, *The Nederlands and the Ottoman Empire* (1512-1862), Leiden, 1971; M. P. RONCAGLIA, *La republique de Venise et les Lieux Saints, Documents inédits du XVe au XIXe s.*, Beirut, 1972; D. E. PITCHER, *An Historical Geography of the Ottoman Empire*, Leiden, 1972.

È poi un vero peccato che un lavoro così lodevole si presenti con numerosi errori di stampa. Denunciamo inoltre alcune sviste: Barbarigo e non Barbarico (p. 428) è il cognome del santo che voleva un francescano arabista come docente d'arabo per il seminario di Padova (cfr. S. SERENA, *Il card. Gregorio Barbarigo e l'Oriente*, Roma, 1938, 18). Il P. Luigi Centurione era Preposito Generale della Compagnia di Gesù, non Ministro Generale (p. 523) termine che non esiste tra i Gesuiti.

E dei Gesuiti era meglio citare l'edizione originale delle *Lettres édifiantes*, invece che una parziale traduzione italiana (p.225).

Ma sono rilievi che non infirmano il valore dell'opera. Magari esistesse una storia della missione gesuitica di Costantinopoli che potesse paragonarsi a questa della missione francescana di laggiù!

V. POGGI S.J.

Adel Y. SIDARUS, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7.-13. Jahrhunderts* (« Islamkundliche Untersuchungen », Bd. 36), Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Br. 1975. pp. 248 + Dokumentenbeiheft.

L'A. esprime nel *Vorwort* gli scopi della sua trattazione. Egli si propone l'indagine su una figura di quel secolo XIII che oltre a vedere spostarsi il centro islamico da Bagdad al Cairo, è detto a ragione il secolo d'oro della letteratura araba copta.

Si tratta di figura paragonabile a quelle di altri copti famosi di quel secolo, per esempio di Abū Isḥāq b. al-'Assāl e di Abū-l-Barakāt. b. Kabar. Come loro anche Ibn al-Rāhib è genio enciclopedico, dedito alla storia, alla filologia, alla teologia e alla filosofia scolastiche.

Tuttavia quest'ultimo personaggio, a differenza degli altri due, studiati da SAMIR (SAMIR Ḫalīl, *Fī mtiyāz al-sayyid al-Masīḥ 'an sā'ir al-anbiyā', li-Iliyyā al-Nuṣaybīnī, 'an kitāb Maǧmu' Uṣūl al-dīn li-l-Mu'taman Ibn al-'Assāl*, in: Ṣadīq al-Kāhin XV (Maadi 1975) 173-188: ID. *Miṣbāḥ al-ẓulma fī īḍāḥ al-ḫidma, li-l-qiss Šams al-Ri'āsa Abī-l-Barakāt al-ma'ruf bi-bn Kabar*, I, Cairo, Maktabat al-Kāruūz, 1971, pp. 10-444), e il primo anche da N. RESCHER, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, 1967, pp. 111-136; non aveva ancora trovato finora chi lo riscoprisse adeguatamente.

È vero che Georg GRAF, come per tanti altri Cristiani che hanno scritto in arabo, ha gettato anche per Ibn al-Rāhib le basi per una ricerca approfondita. Ma la sua *Geschichte der christlichen arabischen*

Literatur non può fare di ogni singolo autore l'oggetto di una monografia.

Ecco perché SIDARUS, che del resto dedica alla memoria di GRAF, nel ventennale della morte, questa sua fatica, vuole con essa colmare delle lacune, in vista della futura edizione di una delle opere di Ibn al-Rāhib, cioè del *Kitāb al-burhān*, o *Summa theologica*.

Il primo capitolo di questa monografia è dedicato ai dati biografici del personaggio. SIDARUS distingue tra i nomi che Ibn al-Rāhib si attribuiva (Abū Šākir b. al-Rābib Abī-l-Karam Buṭrus b. al-Mihaḏḏib) e i nomi o titoli che i contemporanei gli diedero (al-Šayḫ, al-Ra'īs, al-Arḫan, Nušū, al-Ḫilāfa, Ibn al-Ra'īsa, Abū-l-Maǧd); chiarendo una volta per sempre e in base a sicura documentazione (pp. 6-10) i dubbi che rendevano perplesso lo stesso GRAF (GCAL, II, p. 428).

SIDARUS mette ordine anche nella cronologia di Ibn al-Rāhib. Le datazioni sicure di tre autografi delle sue opere e di un codice eseguito per lui (p. 23) sono pietre miliari per ricostruire un lungo *curriculum vitae* che inizia prima del 1210 e si chiude verso il 1295 (p. 25).

Quindi l'A. studia la produzione letteraria di Ibn al-Rāhib, incominciando dal Kitāb al-tawarīḫ, terminato nel 1257. SIDARUS risolve definitivamente la questione, già affrontata da CHEIKHO, da CHAINE e da GRAF, del rapporto fra il *Chronicon Orientale*, noto agli orientalisti fin dal secolo XVII per la traduzione latina dell'ECCHELLENSIS, e quest'opera storica di Ibn al-Rāhib. Il *Chronicon* è un compendio rielaborato della seconda parte del *Kitāb al-tawārīḫ*, cioè di quella sezione dedicata alla storia universale ed ecclesiastica che precede la storia dei Concili e segue il computo del tempo in base all'astronomia.

L'opera storica completa di Ibn al-Rāhib non è affatto perduta, come temeva GRAF. Si trova in due manoscritti conservati a Berlino e a Londra (p. 46). Sfruttata da storici successivi come al-Makīn e Maqrīzī, essa fu anche tradotta in ge'ez da Ĕčage 'Ĕnbāqom, nel secolo XVI. Sidarus consacra un *Excursus* alla sopravvivenza del *K. al-tawārīḫ* di Ibn al-Rāhib nella successiva letteratura etiopica (pp. 55-61).

Circa il vocabolario e la grammatica della lingua copta, composti da Ibn al-Rāhib negli anni 1263-64, SIDARUS ha studiato manoscritti ignoti a GRAF, quali *München copt.* 14, 15 e 16. Egli è in grado di affermare, contraddicendo MALLON, che il vocabolario di Ibn al-Rāhib è preferibile a quello di Abū Isḥāq b. al-'Assāl (p. 69) e può risolvere la questione delle due Grammatiche brevi (p. 83).

Del *Kitāb al-šifā'* composto da Ibn al-Rāhib negli anni 1267-68, SIDARUS dà una descrizione sommaria in base ai « rami » in cui l'opera è suddivisa, secondo l'immagine dell'albero edenico della vita. A proposito di quest'opera, SIDARUS conferma l'ipotesi già avanzata da BEESTON su questa rivista nel 1953, che un manoscritto della Bodleiana ne conservi un frammento.

Infine, l'A. si diffonde maggiormente sull'opera di Ibn al-Rāhib della quale farà a suo tempo un'edizione critica, cioè sul *Kitāb al-burhān*.

Come per le altre opere ne descrive il contenuto e fa il punto circa la tradizione manoscritta. Del *K. al-burhān*, SIDARUS non soltanto cita manoscritti ignoti a GRAF, ma fa progredire sensibilmente le conoscenze codicologiche in proposito. Scopre infatti che *Paris ar.* 202 contiene 8 quinterni del *Vat. ar.* 117 (pp. 138, 148-153) cioè del manoscritto nel quale, l'anno 1323, era stato copiato il *K. al-b.* Inoltre SIDARUS ricostruisce la storia del *Vat. ar.* 104, dove il *K. al-b.* fu scritto di suo pugno dallo stesso Ibn al-Rāhib, nel 1282 (p. 142). Studiando autografi e copie, SIDARUS traccia lo stemma della tradizione manoscritta dell'opera (p. 182).

Concludono il volume sette indici analitici: 1) dei concetti; 2) dei nomi; 3) degli autori moderni; 4) dei nomi arabi di persona e di autori; 5) dei manoscritti; 6) dei termini arabi; 7) dei termini greci. Undici tavole fuori testo riproducono pagine di manoscritti, ivi compresi gli autografi del 1278 e del 1282. Un quaderno, contenuto in una tasca interna della copertina, riporta undici documenti riguardanti la persona e l'opera letteraria di Ibn al-Rāhib.

L'impressione globale che ci lascia il lavoro è molto positiva. L'A. vi dimostra abbondantemente di sapere usare con rigore e con i migliori risultati il metodo filologico. La bibliografia che elenca attraverso 26 pagine e le note che documentano ogni sua affermazione, lungo il logico procedere di tutto il suo discorso, dànno una solida consistenza a questa monografia che fa onore non solo a lui ma anche ai docenti universitari che lo hanno diretto nella dissertazione dottorale all'origine del volume.

Siamo, è vero, come l'A. stesso scrive nel *Vorwort* (p. x) nell'ambito dei *Prolegomena*, cioè nella fase umile e arida di chi prepara il terreno. Ma le sintesi più ambiziose e forse più feconde non si possono fare se prima non c'è stato un lavoro previo indispensabile come questo.

Ci auguriamo che l'A., dopo questo felice collaudo, porti a termine il progetto dell'edizione critica del *K. al-burḥān*. Quell'impresa sarà importante anche per l'islamologia. Infatti, come già appare dalle pagine di questo volume, descriventi il contenuto del *K. al-b.*, quell'opera di Ibn al-Rāhib suppone una conoscenza diretta dei pensatori musulmani, Ibn Sīna, Fārābī, Ġazālī e Rāzī (pp. 118, 134-35).

Quando SIDARUS ci darà quell'edizione, il seme gettato in questa ricerca darà un frutto ancora più rigoglioso.

V. POGGI S.J.

A. G. VELYKYJ ČSVV, *Z litopysu chrystyjans'koi Ukrainy*. Vydavnyctvo OO. Vasylijan. Vol. V, Roma 1972, pp. 287; vol. VI, ib. 1973, pp. 286; vol. VII, ib. 1975, pp. 279.

Il P. Welykyj, autore ben noto agli studiosi di storia per le sue numerose edizioni critiche delle fonti riguardanti la storia della metro-

polia di Kiev conservate nell'archivio della Congregazione « de Propaganda Fide » e negli altri archivi romani, raccoglie in questi volumetti (come già negli altri quattro precedenti) le sue conferenze radiofoniche sulla storia della Chiesa in Ucraina.

Il volumetto quinto abbraccia il movimentato secolo XVII. La metropolia di Kiev era allora di nuovo divisa tra la gerarchia unita e quella dissidente ristabilita nel 1620. Questi contrasti turbavano profondamente la vita religiosa del clero e del popolo, divisi e contesi dalle due gerarchie. Su questo sfondo spicca la figura del metropolita Rutskyj, il quale con rinnovati tentativi cercò di ricomporre l'unità religiosa della metropolia di Kiev. Da parte dei dissidenti si distingue il metropolita Pietro Mohyla con le sue riforme nel campo liturgico e scolastico. La lunga guerra tra la Russia e la Polonia, nella quale i cosacchi erano alternativamente alleati dell'una e dell'altra parte, mise nel 1659 col trattato di Hadjač in pericolo la stessa esistenza della metropolia unita. Con la cessione del territorio e della città di Kiev alla Russia e con l'adesione all'unione delle diocesi di Leopoli e di Peremyšl la metropolia di Kiev riacquistò la sua interna unità ecclesiastica.

Il volumetto sesto comprende il secolo XVIII fino alle spartizioni dello Stato polono-lituano. Dopo le alterne sorti della guerra tra lo zar Pietro e la Svezia, che coinvolgeva anche il territorio e la popolazione della Polonia, la metropolia di Kiev godette di un periodo di pace interna. L'avvenimento centrale del periodo è costituito dal sinodo di Zamosc celebrato nel 1720. Il sinodo con le sue decisioni nel campo pastorale, liturgico, disciplinare e organizzativo diede alla metropolia di Kiev il suo aspetto caratteristico, che conservò sostanzialmente fino ai tempi recenti.

Il settimo volumetto comprende la fine del secolo XVIII e la prima parte del secolo XIX. L'avvenimento decisino per le ulteriori sorti della metropolia di Kiev furono le tre spartizioni dello Stato polono-lituano negli anni 1772, 1793 e 1795. La parte più grande, quella nord-orientale, del territorio della metropolia di Kiev fu incorporata nell'impero russo, la parte meridionale nell'impero di Austria. Le diocesi unite nell'impero russo, dopo alterne vicende più o meno avverse, furono nel 1839 forzatamente incorporate nella Chiesa Ortodossa Russa, invece le diocesi unite nell'impero austriaco continuarono a svilupparsi nella metropolia di Halyč, ristabilita nel 1807.

La natura delle conferenze radiofoniche non permette l'esposizione continuativa e sistematica delle vicende storiche. Nelle conferenze, disposte per lo più in ordine cronologico, vengono trattati i singoli avvenimenti importanti con i loro protagonisti e anche i maggiori problemi politico-ecclesiastici della storia della metropolia di Kiev. Le conferenze sono ben fondate sulle fonti e ne contengono numerose citazioni, anche se nel testo ovviamente non vi sono espliciti rinvii ai singoli documenti. Ogni volume contiene anche la bibliografia delle principali fonti e delle opere utilizzate. Alla fine ci sono gli elenchi cronologici dei papi, dei patriarchi, dei metropoliti, dei sovrani, ecc., corrispondenti al periodo trattato nel volume.

Benché le conferenze di carattere divulgativo siano destinate a larghi strati di lettori, esse tuttavia offrono una concisa e solida informazione storica sulle persone e sugli avvenimenti.

G. OLŠR S.J.

Ekkehard VÖLKL, *Das Rumänische Fürstentum Moldau und die Ostslaven im 15. bis 17. Jahrhundert* (= Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Herausgeber: Georg Stadtmüller, Band 42), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 123.

This is an admirable contribution to the cultural history of Eastern Europe. The principality of Moldavia, shielded by Hungarian power, took shape circa 1359, enjoying first a good deal of independence, then entering the orbit of the Ottoman Empire of which it became vassal at the beginnig of the 16th century. The Hospodars were made and unmade at the whim of the Porte. Moldavia was by its natural location a transitional territory and a mediator of culture between Southern and Eastern Europe, carrying on the Byzantine and South Slavic heritage further to the Ruthenian lands of Poland-Lithuania and Muscovy.

Reading about the building of monasteries and churches, the writing and embellishment of manuscripts one may easily forget that this activity took place against the background of a blood-thirsty regime of greedy princes and treacherous boyars and of the merciless oppression of peasants. In addition, the reader should be aware that not the whole of Moldavia shared in the transmittal process, but only a few monasteries and the court of the Hospodar and that these were islands on a vast sea of ignorance and barbarism. Finally, let us keep in mind that Moldavia was only little more than a transit station, receiving and transmitting stimuli without transforming them with the exception of some script forms and manuscript ornamentations and some architectural elements.

The author took pains in gathering the necessary material which exists in various languages and is not easily accessible. He analysed and carefully sifted the testimonies, connecting them skillfully into one coherent narration.

The Moldavian Church, though the chief agent in transmitting cultural values, lacked internal vitality. Inertia seemed to characterize her very make-up. For this reason – in the author's view — she became the bulwark of Orthodoxy: « Aus dieser Unbeweglichkeit ergab sich freilich innere Stärke und Festigkeit » (p. 31). We can subjoin: for a time being, as long as religious formulas and rites were blended with national identity into one. In fact there were no religious upheavals in Moldavia, no heresy troubled its life. Heresy is a deplorable deviation; it connotes, nevertheless, something positive,

as it presupposes a vivid sense of and a reflexion on the data of revelation. Calvinism did not get a footing in Moldavia because — comments the author — there was a gap between its Protestant sobriety and the religious customs of the people (p. 32). Indeed, some sophisticated problems of the reformed religion were beyond the questionings and unterstanding of the people. As to the Moldavian nobles, they, unlike those of Poland-Lithuania, did not favour religious novelty, because they could not obtain from the confessional change any material profit.

The book tends to exaggerate the merits of the Moldavian Church. That the Moldavians took the leadership in the defense of Orthodoxy at the synod of Jași in 1642 is an overstatement (p. 107). Vasile Lupu whom the Synod called a "strenuous advocate of Orthodoxy" offered a suitable meeting-place; this generosity could only increase his prestige. We are in the dark concerning the theological contribution of Moldavian ecclesiastics. Present were representatives of Kievan theological thought and Greek scholars provided with a letter from patriarch Parthenios of Constantinople; the intervention of Varlaam, metropolitan of Moldavia is more supposed than proved.

Vasile Lupu's daughter Mary married Janusz Radziwill, a Calvinist. The Orthodox monastery of Kedainiai (situated north of Kaunas in Samogitia, not near Vilna, cf. p. 60) owed much to both of them and she was anxious to provide for the monastery of Zabludovo. (Not Zachludov, ibid.; the author relies in this paragraph too closely on P. P. Panaitescu; Petruševič and other Ukrainian sources are more trustworthy).

The Hospodars entertained relations in particular with Lvov and its brotherhood. The bratstvo of the Dormition church was granted extraordinary privileges from Joachim, patriarch of Antioch in 1586, though not the privilege of Stauropegia — contrary to what is asserted on p. 71. Joachim could not fix his patriarchal cross in the church of the brotherhood since he had no jurisdiction over Ruthenian faithful. The citizens knew it and probably for that reason inserted into the document to which was affixed the patriarchal seal the words посланныи отъ собору патріарховъ as if Joachim were acting by authority of the synod of patriarchs. Stauropegia was granted to the bratstvo of Lvov by the patriarch of Constantinople Jeremias II in 1589.

Page 48 lists some important bratstva and indicates the year of their foundation. The origin of the Lvov bratstvo is assigned to 1463. There are good reasons to believe that no bratstvo was formally established before the middle of the 16th century. This view of some authors was reaffirmed recently by Ja. D. Isaevič and is well founded.

The opponent of the bratstvo's pretensions in Lvov was Bishop Gedeon Balaban, whom the author calls "ein standhafter Gegner der Union" (p. 53). A questionable attribute. Balaban was an erratic prelate, the soul of the pro-unionist movement in 1590, just to be rid of the confraternity's control, though later, threatened by B. K. Ostrožskij he completely reversed his attitude.

The transcription of proper names is exemplary throughout the work. Surprisingly the city of Przemyśl is constantly spelled as in Czech 'Přemysl' and the Hungarian form Munkácz is sometimes used for Mukačevo. Other slips (e.g. Žovka instead of Žovkva, p. 60) are very rare.

The book raises problems and ideas that would be further expanded and developed. It gives a very solid orientation for anyone drawn to the study of cultural relations between Moldavia and the Eastern Slavs.

J. KRAJCAR S.J.

Luigi GLINKA OFM, *Diocesi Ucraino-Cattolica di Cholm, (Liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo-ortodossa, sec. XIX)*, Roma 1975, (= Analecta OSBM, series II, sectio I, Opere, vol. 34), PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, 00153 Roma, pp. 274, tavv. 7.

This work is designed to call to mind the sufferings of the martyrs and confessors of the faith of the Ukrainian Catholic diocese of Cholm, one hundred year after the forcible suppression of the Union. The final stage of the crime perpetrated by the Russian government was reacted in 1875, when 300 000 Catholics by ruse and violence at least officially were brought over to the religion of state.

The author, a professor of the Pontifical Atheneum Antonianum of Rome, throws a new light on the critical years 1868-1875. More than a third part of the book is dedicated to a short outline of the history of the diocese of Cholm; the nineteenth century is treated at some length, the years preceeding the tragedy of 1875 being dealt with in detail.

Most of the published letters were not mentioned by A. BOUDOU, *Le Saint Siège et la Russie*, II and are printed here in extenso. They are of a diplomatic character, written by Card. Giacomo Antonelli, Secretary of State, Mariano Falcinelli Antoniacci, nunzio in Vienna (1863-1874), and Michael Kuzems'ki, Bishop of Cholm (1867-1871). In addition, the author published for the first time seven letters from the Staatsarchiv of Vienna that have never been used before. Six of them are addressed to Gyula Andrássy, minister of external affairs from 1871, while one letter is to Friedrich Ferdinand Beust (the author writes Benst), foreign minister before 1871; all are from Austrian diplomats who had a chance to observe closely what was going on in Cholmščina in confessional matters.

The reviewer expresses a desideratum concerning proper names. Some of them (such as Brenner, Beust) are never accompanied either in the footnotes or in the introductory sketches to the documents, by Christian names or initials. This should have been done particularly when several persons of the same family were engaged in diplomatic service. It is not sufficient to call the Russian ambassador to

Austria Stackelberg, but, at least when named for the first time, Ernst Johann Stackelberg. Vladimir Alexandrovič Čerkasskij is designated on p. 47 inaccurately as Alexander Vladimir Čerkasskij, on other occasions only by his family name. There are also some inconsistencies in the index.

These remarks should in no way detract from the merits of the book nor belittle the heuristic talent needed to find the necessary documents and to copy them faithfully.

J. KRAJCAR S.J.

Dmytro BLAŽEJOVSKYJ, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv* (1665-1784), (= Analecta OSBM, series II, sectio I, vol. 29), Rome 1975, PP. Basiliani, Via S. Giosafat 8, 00153 Roma, pp. XXVII+280, tavv. 7.

The work offers more than the title promises. It contains an amply documented history written on the basis of primary sources of the Pontifical Seminary of Lviv, run by Theatine clerics from its foundation in 1665 till its dissolution in 1784. This central part is preceded by a sizable survey on the training of Ruthenian clerics after the Union of Brest. Analogous shorter notes are added on Armenian ecclesiastics. For that reason the work could have been divided into two independent volumes: the history of the Lviv seminary and the general history of priestely education among Ruthenians at large.

The Pontifical seminary for Armenians opened its gate to Ukrainian students in 1709 and the number of the last steadily grew, though it was always rather limited because of financial difficulties. Both the Theatine archives and, more, those of the Propaganda supplied rich as yet unutilized material that was completed by documents published by the Basilian Fathers in Rome.

The book is compiled with a remarkable sense for detail. All aspects of seminary life concerning both instructors and students receive due attention. The author has carefully gathered all the bits of information related to the daily life of teachers and students: details concerning studies, religious practices, residence, food and clothing. It is pointed out that prices for fuel were stiff, that food was inexpensive, but that clothing was rather costly. Those are the remarks of the Rector who contrasts the prices for the same items with those of his native Italy. There is a note that the annual expenditure on a student amounted to 40-45 Roman scudi. These and other minute pieces of information are very useful for comparative study.

The data on rectors, instructors and Ukrainian students are recapitulated in the tables at the end of the volume. There is a catalogue of the names of 52 rectors and instructors, all Theatines, mostly Italians, but a few French, who were active in the seminary. Then follows a list of 194 Ukrainian students who had received their training in the Lviv

College. The seminary was abolished in 1784 by order of Joseph II, though the Propaganda considered it definitely closed only as late as 1792, when all attempts to carry on its educative work in another city proved vain.

Imperfections, mistakes and faults were proper to men of those times as they are today. The historian registers them faithfully, but should refrain from censuring and pillorying them severely. Judgment should be reserved to the discretion of the reader who draws conclusions from the material the author offers.

The author is familiar with the entire course of Ukrainian history. In some *obiter dicta* he may encounter legitimate opponents. On p. 3 it is affirmed that Cardinal Humbertus de Silva Candida returned from Constantinople to Rome via Kiev: a diffused opinion but one very hard to prove. Gregory, metropolitan of Kiev and former deacon of Isidore, is given the attribute Bolharyn (Bulgarian); he was a former abbot of St. Demetrius of Constantinople, and of Greek stock just as Isidore himself.

The peremptory statement that the teaching of Basilians in the former Jesuit colleges after the suppression of the Society distracted them from work for their own people and hence was of dubious value (p. 39) needs qualification. Many of the students were descended from Ukrainian and Whiterussian families. Moreover, the Basilians could impart to all their students some particles of genuine Eastern tradition. Finally, in educating Latins and Easterners together, they contributed greatly to peaceful living and the mutual appreciation of Poles and Ukrainians, a rather important factor.

The author draws attentions to theological training in the Order. Many Basilians studied abroad, but some received their education at home. The author's opinion that the schools of philosophy and theology in the provinces were very small and unimpressive (p. 31) because harbouring two or three students only, is based on a false interpretation of sources. Whenever in perusing the catalogues he finds in a monastery a cleric designated *philosophus* or *theologus* he infers the existence of a college for higher training. This is incorrect. In those times Basilian clerics (the same custom obtained in the Jesuit order) frequently interrupted their philosophical or theological studies and were sent as teachers of grammar or prefects of students to other monasteries. Only after a period of "experimentation" did they resume their philosophical or theological studies.

The book throws a new light on several aspects of Ruthenian Catholicism. The material will be of interest not only to a limited circle of specialists but also to all in any way concerned with religious culture in Ukraine and Whiterussia.

J. Krajcar S.J.

Arabica et Syriaca

Gérard TROUPEAU, *Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, Catalogue des Manuscrits Arabes*, première partie: *Manuscrits chrétiens*, Tome II, *Manuscrits dispersés entre les Nos 780 et 6933, Index*, Bibliothèque Nationale, Paris, 1974, pp. 194.

È il tomo secondo della parte del Catalogo dei manoscritti arabi della Nazionale di Parigi che descrive i manoscritti cristiani. Vi sono catalogati 153 codici, molti dei quali contengono ciascuno più testi.

Anche questo secondo tomo dimostra che il fondo può nutrire l'interesse di ognuna delle specialità che studiano l'Oriente Cristiano arabofono.

Il numero maggiore di testi descritti nel volume tocca l'agiografia. Ben 169 testi si occupano di santi e di martiri. Al secondo posto, quanto al numero, vengono i testi pseudo-apostolici, che sono 53. I testi di omiletica sono pure 53. Quelli che riguardano l'antico monachesimo, 32. I testi che interessano direttamente lo storico, 27.

Tra questi figura l'*unicum* della *Cronaca* di Mufaḍḍal b. Abī-l-Faḍā'il (n. 4525) scritto nel 1368, parzialmente edito nella PO da E. BLOCHET. TROUPEAU lo ritiene autografo, benché l'Autrice che ha dedicato recentemente una monografia a questa *Cronaca* sia meno categorica in proposito (Samira KORTANTAMER, *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaḍḍal b. Abī-l-Faḍā'il*, K. Schwarz Verl., Freiburg im Br., 1973, p. 15).

Tra i testi storici c'è pure una copia del *K. muḫtaṣar ta'riḫ al-duwal* di BAR EBREO, eseguita nel 1357 (n. 6501). Vi è anche copia della seconda parte della *Cronaca* di Seert (n. 6653) e vi è pure (n. 6538) un anonimo di storia, redatto nel 1840, che ha tra l'altro un capitolo sulla persecuzione della chiesa di Polonia da parte dei Russi.

I testi che interessano la dogmatica, comprendendovi le professioni di fede, sono 24.

I testi liturgici sono pure 24; come quelli di contenuto ascetico. I testi filosofici sono 16, quattro dei quali riguardano autori musulmani.

Dodici contengono brani della Scrittura. Scritturistico è appunto il più antico manoscritto datato di tutta la collezione, il n. 6725,3, copiato a Gerusalemme da Dawūd al-'Asqalānī, nell'anno 902. Su di esso, che contiene brani di lettere paoline, lo stesso TROUPEAU ha scritto un articolo nel 1970 e G. VAJDA lo introduce come *specimen* nel suo *Album de paléographie arabe*.

Pure 12 sono i testi di genere apocalittico.

Gli apologetici sono 11. Altrettanti i polemici e quelli che si occupano di questioni morali.

I mariologici sono 9. Anche i puramente letterari sono 9.

Otto trattano di spiritualità. Gli esegetici sono soltanto 4.

Come i puramente filologici, contenenti grammatiche o lessici.

Quattro interessano la storia del diritto ecclesiastico, riportando

canoni. E vi comprendiamo il n. 6536, con un commento alla regola monastica maronita redatto nel 1721.

Un manoscritto si occupa di magia.

Infine, *enclave* in territorio cristiano, c'è il testo islamico del n. 780, con cui si apre questo tomo.

Quanto al modo in cui tali tesori sono entrati a far parte della collezione, trentatré codici furono acquistati in Egitto dalla missione guidata da U. Bouriant. Una ventina furono procurati dalla missione di Emile Clément Amélineau. Per quattro di essi, il colophon rivela che furono copiati appositamente per Amélineau dal musulmano Muḥammad al-ʿIzzat. Alcuni, una mezza dozzina, erano stati donati come pio legato o *waqf* al monastero basiliano del Salvatore in Sidone. Tre provengono dalla biblioteca del vescovato di Seert. Due facevano parte della collezione di Charles Auguste Schefer, dapprima *drogman* ufficiale a Costantinopoli, poi docente e amministratore della parigina École des Langues Orientales. Due appartenevano alla biblioteca del console e archeologo Henri Pognon. Uno faceva parte dei « papiers Renan » e uno, del secolo XVIII, con il pio esercizio della *Via crucis*, fu donato dal famoso emiro algerino ʿAbd al-Qādir al comandante francese Basset, in un loro incontro avvenuto a Baʿalbak nel 1868. (A questo proposito, perché non aggiungere almeno le iniziali del nome di battesimo e le date della nascita e della morte di questo « commandant Basset » difficilmente reperibili nei dizionari biografici e nelle enciclopedie? Ma Troupeau è in genere parco di certe notizie accessorie che a noi sembrerebbero invece opportune).

Questo secondo tomo si conclude con gli indici complessivi riguardanti anche i manoscritti catalogati nel tomo primo. Recensendo il quale, tre anni fa (OCP XXXIX [1973] 269-720) scrivevamo appunto di attendere il Catalogo al varco nella prova cruciale degli Indici. La funzionalità di un Catalogo dipende infatti per larga misura dalla consultabilità e dalla funzionalità degli Indici.

Qui si tratta di sette indici analitici: degli autori e traduttori; delle opere (classificate secondo 17 rubriche); dei titoli; dei nomi dei copisti; dei nomi dei possessori e dei lettori; dei nomi di luogo; dei manoscritti datati; di quelli donati in pio legato; degli *incipit*.

Un certo uso sperimentale che ne abbiamo fatto ci permette di dare anche degli Indici un giudizio sostanzialmente positivo.

Essi rendono un buon servizio, specialmente grazie alla dettagliata suddivisione contenutistica del secondo indice. Consultandolo, il ricercatore può sapere con adeguata facilità se nel fondo manoscritto arabo-cristiano della Nazionale parigina ci sia qualcosa che ha attinenza con la sua ricerca.

E globalmente, chiunque riconosca l'importanza della letteratura araba cristiana, sarà grato a Troupeau per aver compilato questo indispensabile strumento di lavoro.

V. Poggi S.J.

Journal of the Syriac Academy, vol. I, Baghdad 1975, pp. 44-260.

Le 25 juin 1974, le Conseil de la Révolution de la République d'Irak décide la création de l'*Académie de la Langue Syriaque*. De là est née cette revue.

A côtés de trois articles en anglais, on en trouve une dizaine en arabe résumés en syriaque et en anglais (p. 37-44). Les actes de l'Académie se trouvent aux pp. 227-259. Signalons ici quelques-uns de ces articles.

Dans la partie anglaise, trois études:

— A VÖÖBUS, *New Light on the Text of the Canons in the Doctrine of Addai* (p. 3-21), qui inventorie douze manuscrits, en donne les variantes, et traduit les 27 canons.
— William F. MACOMBER, *Cyrus of Edessa* (p. 23-28), présente une synthèse de la téhologie de Cyrus.
— F. OMAR, *A General Sketch of the Attitude of the Early Abbaside towards Ahl al-Dhimma* (p. 29-35).

Dans la partie arabe, on relèvera en particulier les articles concernant les études syriaques:

— Paul BAHNAM: *La physique et la chimie dans la littérature syriaque* (p. 3-46): œuvre posthume (inachevée) très documentée.
— Youssef ḤABBĪ, *Les grammaires du syriaque à travers les siècles* (p. 47-77): l'auteur inventoire 56 grammaries écrites par des Orientaux (sans compter 21 manuels scolaires) et 19 par des Occidentaux, à commencer par celle de J. A. VON WIDMENSTADT parue à Anvers en 1572. Il signale aussi 19 grammaires du soureth.
— Gurguis 'AWWĀD, *Mgr Addaī Scher et ce qui reste de sa bibliothèque* (p. 79-102). On y trouvera une notice sur Mgr Scher, ses œuvres, sa bibliothèque et ce qu'il en reste.
— Zakkā 'ĪWĀṢ, *Les Sept Dormants dans les sources syriaques* (p. 103-126): étude documentée.
— Fayṣal DABDOUB, *Māsawayh le Mardinite (m. 1015)* (p. 171-177): Vie et œuvre du fameux médecin, et bibliographie détaillée.
— Pierre ḤADDĀD, *Le voyage en Irak du Père Vincenzo* (p. 179-203). C'est une traduction des ch. 19-25 du livre intitulé « Il Viaggio all'Indie Orientali del Padre F. Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena, procurator generale de' Carmelitani Scalzi » (Venise 1672), traduction annotée.

On voit, par ce survol, l'intérêt de cette revue pour les Orientalistes (notamment syriacisants). L'ouvrage est bien présenté et solidement relié. L'impression y est claire, et les références européennes se mêlent bien aux textes arabes. Souhaitons longue vie à l'Académie et à son Journal.

Khalil SAMIR S.J.

IBN AL-ṬAYYIB'S *Commentary on Porphyry's Eisagoge*, by Kwame GYEKYE (« Recherches Publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales, Beyrouth » Nouv. Série B. Orient Chrétien, T. 2) Dar el-Machreq Editeurs, Beyrouth, 1975, pp. LVIII-196.

L'*Isagoge* di Porfirio ha un posto eminente nella storia della filosofia. Questa *Introduzione* per antonomasia alle *Categorie* aristoteliche, composta in Sicilia nell'anno 270 della nostra era dal famoso discepolo di Plotino, divenne testo di logica delle scuole medievali.

L'*arbor porphyriana* o *scala praedicamentalis*, di scolastica memoria, proviene infatti dall'*Isagoge*. E le prime parole dell'opera fecero sorgere con il loro interrogativo epistemologico, la questione degli universali. l'*Isagoge* fu tradotta e commentata in diverse lingue orientali e occidentali. Tra i commentatori vi fu anche un pensatore cristiano vissuto a Bagdad sotto gli ʿAbbāsidi, Abū-l-Farağ ʿAbdallāh Ibn al-Ṭayyib (980-1043).

Il suo commento arabo, cui alludono varie testimonianze (p. XXI, nota 38), non era stato identificato finché un orientalista non lo scoprì, una ventina di anni fa, in un manoscritto della Bodleiana. S. M. STERN, rifiutandone definitivamente la dubbiosa attribuzione ad al-Fārābī, lo restituiva con prove sicure a Ibn al-Ṭayyib.

Ecco finalmente l'edizione critica di quel testo arabo. Sono 18 *Quaestiones* dove la versione araba dell'*Isagoge*, fatta da Abū ʿUṯmān al-Dimašqī († 920) si alterna al commento di Ibn al-Ṭayyib: Filosofia e sua definizione (*Quaest.* 1ª-3ª); dimostrazione e suoi metodi (4ª); logica (5ª); predicabili (6ª); universali (7ª); genere (8ª); predicazione (9ª); specie (10ª); albero di Porfirio (11ª); esistenza, sostanza e accidente (12ª); principio di identificazione (13ª); differenza specifica (14ª-15ª); reversibilità del giudizio (16ª); relazioni tra i 5 predicabili (17ª-18ª). L'A. comunica nella prefazione di aver presentato sull'argomento una tesi dottorale all'università Harvard e annuncia la pubblicazione di una monografia più completa, nella quale il testo arabo è tradotto integralmente in inglese. Vedremmo volentieri quell'*opus majus*, anche per controllare la resa in inglese di alcuni termini tecnici. Infatti, la breve sintesi contenutistica in inglese, inserita in questo volume (pp. XXXIII-XLVIII) e gli indici dei termini arabi e greci, ahimé, non immuni da errori di stampa (pp. 181-193 ar.) sollecitano in noi il desiderio di una verifica. *Qisma*, per esempio, che corrisponde al greco *diaîresis*, avrebbe dovuto tradursi *distinction*, piuttosto che *division* (pp. XL, XLV); *inʿakasa*, che rende il greco *antistrefo* è mal tradotto "without reciprocating", in paragone della più efficace espressione scolastica latina « sed non e converso » (p. XLVI).

Vorremmo inoltre constatare se nell'altra pubblicazione la bibliografia citata sia più abbondante. In questa, elencata nelle pagine XIII-XIV e citata nelle note, non figurano per esempio: R. BEUTLER, *Porphyrios*, in: PAULY-WISSOWA, *Realencycklopädie der cl. Altertumswissenschaft*, vol. XXII, Sect. I (Stuttgart, 1953); F. E. PETERS, *Aristoteles*

and the Arabs, New York, 1968; T. WHITTAKER, *The Neo-Platonists*, Repr. Hildesheim, 1964; K. PRAECHTER, *Porphyrios in Aristotelis Categorias*, in: *Hermes*, LVI (1921); *Le Néoplatonisme* (Royaumont 9-13 juin 1969) Paris, 1971; H. Z. ÜLKEN, *Ibn Sīnā Risāleleri*, t. I, Ankara, 1953.

E. siccome Ibn al-Ṭayyib è autore importante della letteratura araba cristiana, ci domandiamo se, almeno nell'altra opera, troveremmo quanto cerchiamo invano in questa, cioè un riferimento a G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, che dedica varie pagine a Ibn al-Ṭayyib (II, pp. 160-169).

E infine, non trovandolo qui, cercheremmo là quell'ulteriore studio che si riprometteva lo STERN, alla cui memoria il saggio è dedicato, cioè definire il rapporto fra il commento di Ibn al-Ṭayyib e quei commenti greci e siriaci della tradizione alessandrina nella quale egli stesso si inserisce. S. M. STERN, *Ibn al-Ṭayyib's Commentary on the Isagoge*, in: BSOAS, XIX (1957) pp. 419-425 (p. 423).

Quanto poi ai criteri di edizione seguiti in queste pagine, siamo d'accordo che il testo edito debba presentarsi corretto anche quanto ai punti diacritici. Ma avremmo preferito che l'apparato critico annotasse ogni caso in cui il manoscritto ha lettere senza punti diacritici o con i punti diacritici fuori posto. L'A. lo considera a torto un aspetto trascurabile (p. XVII).

Siamo comunque riconoscenti all'A. perché già in questo volume ha rivelato un'opera del tutto meritevole di essere riscoperta. Dalla sua edizione, sobriamente introdotta, risulta efficacemente che Ibn al-Ṭayyib valuta con originalità il pensiero di Porfirio, in base a concezioni che precorrono tempi successivi. Ibn al-Ṭayyib non solo rifiuta che la corporeità sia un *genus* (§ 212 ss. p. XLIV) ma nega inoltre « suaresianamente » che l'esistenza sia un *genus* (§§ 236-244 pp. XLIV-XLV) ed enuncia il principio di identificazione degli indiscernibili che si credeva formulato la prima volta da Leibniz (§§ 253-264 p. XLVI). Parla di forme a priori esistenti nel pensiero umano (§ 144 p. XLI). E sembra partigiano di una teoria molto moderna quanto alla costituzione ontologica della sostanza (§ 268, p. XLVI).

Anche senza entrare nel merito di ognuno di questi punti, non ci rimane dubbio: il monaco sacerdote Ibn al-Ṭayyib, segretario del Katholikos della sua Chiesa, medico, teologo e canonista, era anche filosofo rispettabile.

V. POGGI S.J.

Gregorius Paulos BAHNAM, *Aḥīqār al-Ḥakīm*, dans les « Syriac Academy Publications », Baghdad 1976, pp. 179.

Le métropolite syrien orthodoxe mourut en 1969 à l'âge de 55 ans, après une vie consacrée aux études syriaques. Cet ouvrage posthume est publié par l'Académie Syriaque et correspond à la moitié du manus-

crit original. Une notice sur la vie et la longue bibliographie de l'auteur est donnée en tête de l'ouvrage (p. 8-17), suivie d'une bibliographie sur Aḥīqār (p. 18-21). D'ailleurs, l'auteur n'est pas inconnu des *scholars*,. M. Irfan SHAHĪD *The Martyrs of Najrān. New Documents* (Subsidia hagiographica, no. 49) avait rappelé combien il lui était redevable: « These sentiments [of pleasure and gratitude] must be directed first and foremost to his Excellency, Archbishop Gregorios Paulos Behnam [...], without whose assistance this book could not have been written » etc. (p. 13).

L'ouvrage est composé de 8 chapitres, étudiant le milieu sapientiel au temps d'Aḥīqār (ch. 1 et 3), ainsi que l'influence que cette Sagesse d'Aḥīqār exerça sur la littérature ancienne, notamment biblique (ch. 8) et l'opinion des orientalistes (ch. 2). La partie centrale intéressera davantage nos lecteurs. Elle comprend:

1) Le texte araméen ancien (p. 69-93) de 223 lignes découvert à Eléphantine, d'après les éditions d'E. Sachau et d'A. Cowley; une traduction arabe (p. 94-109) où l'on notera (p. 100) des corrections aux traductions antérieures des lignes 79-80.

2) La traduction arabe (p. 110-135) du texte syriaque publié en 1962 par le métropolite de Mārdīn, Philoxène Ḥannā Dawlabānī, d'après le *Cambridge syriaque 2020*.

3) Une comparaison entre les deux textes (p. 136-150).

Nous ne sommes pas en mesure de porter un jugement de valeur sur cet ouvrage, mais la parfaite connaissance du syriaque par l'auteur, ainsi que le sérieux de sa documentation, nous font bien augurer d'une telle étude.

Khalil SAMIR S.J.

Gurguis ʿAWWĀD, *A Catalogue of Articles on Syriac Subjects in the Arabic Periodicals*, Vol. 1 [« Al-Mašriq »] (Bagdad, 1976, 180 p., 169×236 mm, 600 Fils).

Ce volume est publié par l'Académie de la Langue Syriaque de Bagdad. L'auteur est actuellement le plus grand spécialiste de bibliographies dans le monde arabe. Ayant décidé ce projet grandiose d'inventorier l'ensemble des revues arabes pour en extraire tout ce qui touche la littérature syriaque, il commença par la plus importante de ces revues, le *Machriq*, fondée par le P. Louis Cheikho, S.J., à Beyrouth en 1898 et interrompue récemment en 1970, après avoir fourni 64 volumes, totalisant plus de 40.000 pages.

661 articles sont recensés. L'auteur en a réparti la matière sur 18 chapitres: langue, littérature, histoire littéraire, manuscrits, histoire et géographies, biographies, Bible, liturgie et théologie, monastères, moines et monachisme, églises, conciles et canons ecclésiastiques,

Syriens orthodoxes, Syriens catholiques, Chaldéens, « Nestoriens », Maronites, Melkites syriaques. Il a tenu compte non seulement des articles proprement dits, mais aussi des compte rendus d'ouvrages, voire des petites réponses que donnait le P. Cheikho. La précision des références ne laisse rien à désirer: auteur, titre complet, tomaison, année, pages. Une remarque cependant, pour améliorer cet instrument de travail: à chacun des 18 chapitres, on pourrait ajouter les renvois aux numéros inclus dans d'autres chapitres.

Un témoignage personnel montrera l'utilité de ce catalogue: Georg GRAF avait patiemment dépouillé le *Machriq* pour sa *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (5 volumes, Vatican, 1944-1953). A notre tour, nous avions dépouillée la revue, dans le même but. Recourant maintenant au *Catalogue* de G. ʿAWWĀD, nous y avons encore fait quelques découvertes. C'est dire assez le soin qu'a pris l'auteur à faire cet inventaire, que nous ne saurions trop recommander à tous ceux qui s'intéressent au Proche-Orient chrétien. Souhaitons à l'auteur la patience et le courage pour mener à bien cette vaste entreprise.

Khalil SAMIR S.J.

Bayn al-Nahrayn, Revue trimestrielle, No. 14-15, 1976, (173 × 240 mm, 221 p., 500 Fils; abonnement annuel pour l'étranger: 10$).

Bayn al-Nahrayn est une revue trimestrielle de langue arabe publiée par l'Archevêché Chaldéen de Mossoul (Irak), sous la direction du R. P. Dr Joseph Ḥabbī. Elle en est à sa quatrième année, et se distingue de la plupart des revues proche-orientales de langue arabe par la valeur scientifique de ses articles. Comme son titre l'indique (Mésopotamie), elle se consacre essentiellement à l'histoire, la géographie, l'archéologie, la littérature, la langue... de la Mésopotamie, notamment (mais non exclusivement) aux Chrétiens de Mésopotamie.

Ce numéro double (No. 2-3 de 1976, ou 14-15 de l'ensemble) est un volume spécial consacré à l'Irak aux 7e-8e siècles. Il couvre les pages 85-305. Ne pouvant rendre compte de l'ensemble du volume, nous nous contenterons de signaler les articles qui intéressent plus particulièrement nos lecteurs: *La Conquête Arabe dans la Chronique d'Edesse* (p. 135-147), *Le Chronicon attribué à Denys de Tell-Maḥré*, par FĀRŪQ ʿUmar Fawzī (p. 149-159), *Les évêchés extérieurs de l'Eglise d'Orient* (p. 161-180), *L'apparition de l'Islam dans la Chronique de Seʿerd* (p. 181-194), *La Lettre aux moines d'Īšoʿyahb de Ḥadyāb* (7e siècle) (p. 229-234), *Timothée Ier leader du dialogue islamo-chrétien* (p. 235-245), *La diffusion du monachisme en Mésopotamie*, par Jean FIEY (p. 253-266), *L'Orientaliste J. B. Chabot* (p. 285-291 avec essai bibliographique regroupant 66 titres).

L'ouvrage est très agréablement présenté, les planches sont très claires (notamment les 12 planches de l'excellent article d'Usāmah

Nāṣir an-Naqšabandī sur les inscriptions arabes), les textes en caractères latins sont correctement reproduits. Le résumé anglais (p. 299-303) de presque tous les articles rendra d'utiles service aux lecteurs moins familiers de l'arabe. Souhaitons à cette revue l'ample diffusion qu'elle mérite.

Khalil SAMIR S.J.

Varia

Jean LASSUS, *L'illustration byzantine du Livre des Rois: 'Vaticanus Graecus* 333' (= Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, poubliée sous la direction d'André GRABAR et de Jean Hubert, IX), Éditions Klincksieck, Paris 1973, pp. 89 con 2+36 tavv. f.t.

Questo volume s'inserisce degnamente in una collana ormai ben nota agli studiosi di arte bizantina. In tale collana, su nove volumi finora pubblicati, cinque sono dedicati alle miniature di manoscritti greci conservati nelle biblioteche dell'Athos, di Parigi, di Londra, di Firenze e di altre città italiane. Come si deduce dal titolo, questo IX volume si occupa delle miniature di un codice conservato alla Vaticana.

Secondo la descrizione fattane da Mons. Robert Devreesse (*Codices Vaticani graeci*, II: *Codices 330-603*. In Bibliotheca Vaticana 1937, pp. 4-5), si tratta di un ms. pergamenaceo del sec. XI, di fogli II+145 con 104 miniature a colori. Contiene i quattro libri dei Re (= Samuele I-II e Re I-II), il cui testo è spesso interrotto per la perdita di numerosi fogli.

Il Lassus s'era già occupato delle miniature di questo codice, pubblicandone una descrizione sistematica e alcune riproduzioni fotografiche nei *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 14 (1928), pp. 28-74.

In questo volume ne presenta uno studio più accurato ed aggiornato, senza contare la riproduzione di tutte le miniature del codice in due tavole policrome e in 36 altre in bianco e nero. Il libro può dividersi, all'ingrosso, in tre parti: studio introduttivo (pp. 1-28), descrizione delle miniature (pp. 29-84), tavole.

Lo studio introduttivo offre, com'era da attendersi, non solo un'analisi del contenuto, dello stile e della tecnica pittorica delle 104 miniature, ma anche tutti gli spunti di riferimento storico e culturale a cui tale analisi da' origine. Così, ad esempio, il Lassus mostra quali rapporti esistano tra il *Vat. gr. 333* e la tradizione miniaturistica degli Ottateuchi e i Salteri di fattura bizantina, studiati da ricercatori come Joseph Strzygovski, Gabriel Millet, Kurt Weitzmann, Sirarpie Der Nersessian, ecc.

Considerate in se stesse, le 104 miniature del *Vat. gr. 333* presentano dati e particolarità degni di rilievo. L'illustrazione è completa

solo per il I° Libro dei Re, per il capitolo I° del II° Libro e per una parte del capitolo II°; essa commenta passo passo il testo sacro e narra iconograficamente la storia di Samuele, Saule e Davide fino alla morte di quest'ultimo. Per il resto del testo sacro si ha soltanto qualche illustrazione sporadica. Il miniaturista copiò un modello, che talora non capì. Comunque le 104 miniature presentano circa 169 scene diverse: nel Libro I° ci sono 75 miniature con 121 scene, nel Libro II° 22 miniature con 38 scene, nel Libro III° 6 miniature con 9 scene e nel Libro IV° 1 sola miniatura, per tacere dello schizzo forse di mano posteriore ed occidentale, disegnato nell'ultima pagina e raffigurante l'albero di Jesse. Si nota che i Libri I°-II° presentano un'illustrazione continua, mentre, dal foglio 51 in poi l'importanza dell'illustrazione diminuisce rapidamente e si fa sporadica. Tale rottura di ritmo illustrativo coincide, osserva il Lassus, con una rottura di stile, sicché lo studioso si trova di fronte a due stili pittorici, praticati mediante due tecniche differenti. Proprio lo studio delle cause e degli effetti di tale passaggio da un primo a un secondo stile offre al Lassus il destro per varie considerazioni e costatazioni storico-artistiche (vedi soprattutto pp. 18-27).

La descrizione delle miniature è fatta in modo analitico-sistematico. Di ogni illustrazione il Lassus da': un titolo descrittivo o caratterizzante; la trascrizione della legenda o epigrafe greca che l'accompagna; la descrizione minutissima della o delle scene raffigurate (personaggi, gesti, abiti, animali, piante, altri oggetti o cose, sfondi paesaggistici, inquadrature architettoniche, ecc.); una valutazione estetica degli effetti plastici e cromatici; un'indicazione dei precedenti storici e della diffusione eventuale della scena in sarcofagi, mosaici, affreschi parietali, miniature d'altri codici, ecc.

Non è difficile quindi immaginare l'utilità di questa pubblicazione, che facilita ricerche non solo nel campo della pittura bizantina, ma anche in quello della storia dell'arte in genere. Tutto, del resto, vi è esposto con ordine ammirevole e con un linguaggio di estrema chiarezza ed esattezza, alieno da ogni gonfiatura retorica.

C. Capizzi S.J.

Jules Leroy, *Les Manuscrits Coptes et coptes-arabes illustrés* (« Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique » T. XCVI), P. Geuthner, Paris, 1974, pp. 280, planches A-H, 1-111.

Nel 1964, l'A. aveva pubblicato nella stessa collana un'opera consimile, *Les Manuscrits syriaques à peinture conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*. Essa costituì un importante contributo allo studio dell'iconografia siriaca (cfr. OCP, XXXI [1965] 481-484).

In questa indagine sull'iconografia dei manoscritti copti e copto-arabi, LEROY segue pressappoco lo stesso metodo. Un primo capitolo (pp. 9-36) introduce nel contesto storico-culturale della miniatura copta.

Un secondo (pp. 37-52) studia la giustificazione teologica che i Copti dettero della rappresentazione iconografica. Un terzo (pp. 53-74) si occupa di decorazione « aniconica » cioè geometrica, floreale, zoomorfa, o anche antropomorfa, purché esclusivamente ornamentale. Studia perciò la rappresentazione della croce, gli ornamenti di fondo pagina (*culs-de-lampe*), quelli iniziali e laterali, documentando visivamente con dieci pagine (pp. 75-85) di schizzi esemplificativi.

Il capitolo quarto (pp. 87-193) di oltre cento pagine, è il più importante di tutto il volume. Descrive l'iconografia di 35 codici o parti di codici dove sono rappresentate scene bibliche, per lo più neotestamentarie e soggetti agiografici. Questo capitolo rimanda costantemente alle Tavole, 8 in colore e 111 in bianco e nero, che si trovano alla fine del volume. L'ordine delle tavole non segue però esattamente quello del testo e, chi voglia controllare le spiegazioni del testo tenendo sott'occhio le tavole corrispondenti, è costretto a una certa ginnastica.

Al seguito del capitolo quarto, l'A. che ha esaminato analiticamente tante miniature, sintetizza il risultato di tutto il suo studio in una *Conclusion* di una trentina di pagine (pp. 197-228).

Constata per esempio, che in questo tipo di iconografia copta manca la *Majestas Domini*, pure presente negli affreschi copti. Non c'è neppure la Supplica o *Deesis*. Mentre, per quanto riguarda l'iconografia mariana, è frequente la *Galaktotrophousa*. Angeli ed arcangeli sono spesso rappresentati. Gli evangelisti costituiscono anche essi un genere iconografico di uso frequente. Un capitolo della rappresentazione agiografica è costituito da santi a cavallo.

L'A. si attarda a ragione sulle scene evangeliche rappresentate in due famosi codici, il copto 13 della Nazionale di Parigi e il copto 1 dell'Institut Catholique. Il commento di LEROY a queste scene è preciso ed esauriente. Una volta sola lo avremmo voluto più dettagliato. L'A. non dice infatti (pp. 121-122) che due personaggi gesticolanti, altro non sono che farisei scandalizzati per la violazione del sabato, perpetrata dagli apostoli sgranando spighe. Se il codice dell'Institut Catholique è migliore sotto l'aspetto estetico (p. 226) l'altro, della Nationale, con i suoi 63 deliziosi quadretti, sarebbe « le premier livre d'images populaires que le Christianisme a inventé » (p. 224) e lo animerebbe un'ispirazione nuova che l'A. chiama « veine arabe » (p. 226) prendendo, chissà perché la parola « araba » quale sinonimo di « musulmana ».

Forse egli vuole esprimere con ciò una realtà che ben volentieri gli concediamo: alcuni elementi di questa *nuova* arte copta sarebbero ripercussioni della « symbiose pacifique entre les deux groupes, musulman et chrétien, qui a donné à l'Egypte sa figure originale dans l'univers ancien » (p. 228). Ma sottolineiamo con lui che per spiegare la

novità introdottasi nell'arte copta dopo il secolo XI della nostra era, « le problème n'est pas si simple à résoudre et que les réponses données jusqu'à maintenant ne sont pas satisfaisantes » (p. 228).

Proprio sotto questo aspetto, ci aspettavamo una nota biografica più sostanziosa a proposito di Michele, vescovo di Damietta, autore di almeno 3 grandi miniature del codice copto 13 della Nazionale di Parigi (pp. 146-148). Bisognava citare almeno G. GRAF, GCAL, II, 333-335.

Sempre consultando la *Geschichte* del GRAF, l'A. avrebbe scritto qualcosa di più sull'identità dell'arconte Ibn al-Rāhib per il quale il prete-monaco Gabriele copia il codice biblico 94 del Museo Copto del Cairo (p. 177). Anzi, su Ibn al-Rāhib, degno rappresentante del secolo d'oro della letteratura arabo-copta, oltre i dati che ne dà il GRAF, GCAL, II, 428-434, possediamo oggi un'esauriente monografia (Adel Y. SIDARIUS, *Ibn ar-Rahibs Leben und Werke*, Scharz Verl., Freiburg im Br., 1975).

Quanto alla codicologia, l'A. avrebbe dovuto dare una bibliografia speciale circa i codici sui quali maggiormente si sofferma. Il fatto appena accennato a p. 210, che il codice biblico 94 del Museo copto del Cairo è la continuazione del Copto 1 dell'Institut Catholique di Parigi, doveva essere sottolineato. Né si accenna a una serie di cartoline stampate da Recklinghausen riproducenti miniature di un codice qui descritto. Oltre i quattro indici che corredano il volume (bibliografico, dei nomi, dei manoscritti e dei soggetti iconografici) ne avremmo desiderato un quinto cronologico, o dei manoscritti datati disposti in ordine di antichità; e un sesto geografico o dei monasteri nei quali i manoscritti furono copiati o redatti. Quello cronologico è così giustificabile da trovarsi già nel volume di Maria CRAMER, Koptische Buchmalerei, A. Bongers, Rechklinghausen, 1964, pp. 140-144.

Sono osservazioni che non diminuiscono la nostra ammirazione per la totalità dell'opera. Essa rivela efficacemente a chi la consulta, che l'arte copta non è grande soltanto negli affreschi, nelle sculture e nei ricami, ma anche nei suoi elementi miniaturistici.

V. POGGI S.J.

Vittorio PERI, *Ricerche sull'Editio princeps degli Atti greci del Concilio di Firenze* (= Studi e Testi, 275), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1975, pp. 198 con 6 tavv. f.t.

Gli Atti del Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39) furono redatti, com'è noto, in greco ed in latino da due commisioni di 6 notai — 3 per ciascuna — che alla fine di ogni seduta, secondo una convenzione preliminare tra Greci e Latini, confrontavano i rispettivi verbali e li riducevano a un solo testo bilingue concordato. A gran jattura della storia del Concilio, tale testo ufficiale degli Atti è andato smarrito, se

non perduto per sempre. Quelli che sogliono chiamarsi « Atti latini » o « Atti greci » del Concilio Fiorentino non sono altro che opera di privati, i quali parteciparono alle sedute conciliari a vario titolo e, talora, fecero ricorso al testo ufficiale, riproducendone, più o meno integralmente, sezioni intere.

L'ultimo caso si verifica per quanto riguarda gli « Atti greci », la cui prima edizione a stampa apparve a Roma nei primi del gennaio del 1577, coi tipi dello stampatore Francesco Zanetti.

A chi oggi esamina quel volume, in-8° grande, di 410 pagine coperte di una stampa densa ed elegante, impreziosita spesso da incisioni e da iniziali ornative, si affacciano vari interrogativi. Certe singolarità colpiscono subito il lettore. Perché, ad esempio, il frontespizio esterno ed interno presenta solo il titolo (Η ΑΓΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΕΝ ΦΛΩΡΕΝΤΙΑ ΓΗΝΟΜΕΝΗ ΣΥΝΟΔΟΣ), mentre per sapere il luogo e l'anno della pubblicazione bisogna giungere alla penultima pagina? Perché non si fa nessun accenno di chi abbia compilato o curato il volume? Perché mai poi, come informa l'indice sommario di pagina 2, oltre agli *Atti del santo ed ecumenico Concilio tenutosi a Firenze al tempo del Sommo Pontefice Eugenio IV*, il volume riproduce non solo tre discorsi di Giorgio Scolario rivolti ai Greci durante il Concilio « A proposito della pace e della concordia coi Latini », ma anche cinque « Trattati » dello stesso Scolario — chiamato anche Gennadio come patriarca di Costantinopoli — « nei quali egli difende con pietà e dottrina i cinque capi contenuti nel decreto del medesimo Concilio »?

Questi ed altri interrogativi si pongono con più urgenza quando, subito dopo tale indice, si legge la notizia secondo cui il volume è stato stampato e pubblicato per ordine di Gregorio XIII, il quale, « sempre sollecito del bene e salvezza comune », ha mirato ai benefici effetti che gli scritti su elencati possono produrre, giacché essi « contribuiscono tutti all'avanzamento della religione e alla conoscenza della verità ».

Lo scopo di queste *Ricerche* del Peri è precisamente contribuire alla soluzione di tali interrogativi.

Facendo leva su nozioni già acquisite in studi precedenti, altrui e propri (cfr. « Bibliografia », p. 187 e nota 12 di p. 9), il Peri porta avanti la sua indagine frugando tra i numerosi documenti inediti che lui, « scriptor » alla Biblioteca Vaticana ed erudito dalla mano sicura, sa ormai scoprire ed utilizzare con grande acribia. Non è quindi né poco né di scarso rilievo ciò che egli sa dirci: da quali mss. la pubblicazione venne desunta; quale parte vi ebbero Gian Domenico Traiani, ex-gesuita e *scriptor* alla Vaticana, e Gaspare Viviani, vescovo di Sitia in Creta e poi di Anagni, ambedue consiglieri e collaboratori del cardinale Sirleto; quale specie di lavoro vi abbia compiuto il noto copista e correttore di mss. greci Matteo Devaris, al quale per lungo tempo il volume è stato attribuito; perché mai non ebbe seguito e successo un intervento critico di alcuni gesuiti circa un testo del discorso pronunciato dal domenicano Giovanni di Montenero durante la XXIV^a Sessione del Concilio (= VIII^a di Firenze, sulla Processione dello Spirito

Santo; cfr. ediz. romana del 1577, p. 172 = ediz. GILL, in *Concilium Florentinum*, ser. B. vol. V, fasc. II, Roma 1953, p. 395, rr. 2-4); come e con quanto successo il volume venne diffuso nel Levante tra cattolici ed ortodossi dal crocifero veneziano Nicolò Stridoni e da altri; perché mai esso fu diffuso insieme con un'edizione greca delle *Regole di S. Basilio* risalente alle cure riformatrici del Bessarione; perché il volume, pur costituendo l'*editio princeps* degli « Atti greci » del Concilio di Firenze, sia apparso, fra l'altro, senza la prefazione che ne aveva preparato Pietro Morin; e perché mai infine agli Atti conciliari si siano aggiunti i cinque « Trattati » in difesa del Concilio Fiorentino, attribuiti allora allo Scolario, ma in realtà opera di Giovanni Plusiadeno, vescovo di Metone.

Nel dare queste ed altre spiegazioni il Peri sottolinea la destinazione « ecumenica » della pubblicazione del 1577. Essa si inquadra sia nell'atmosfera di cultura umanistico-rinascimentale che animò gli ambienti ecclesiastici più rappresentativi dell'Italia e del Papato del secondo Cinquecento, sia nello spirito di impegno pastorale di riconquista o conquista cattolica proprio della Riforma post-tridentina. Per capire la genesi, l'esecuzione e le finalità ultime della nostra *editio princeps* bisogna accostarla ad altre iniziative di Gregorio XIII, come la fondazione del Collegio Greco di Roma, l'istituzione di una stamperia con i tipi delle lingue orientali più rilevanti per la Cristianità, la traduzione in greco degli Atti del Concilio di Trento, ecc. Iniziative che miravano tutte all'attuazione di un piano grandioso, secondo cui la Cristianità intera avrebbe dovuto conseguire la pace religiosa per riunire le proprie forze in un fascio unitario contro la minaccia sempre incombente della Potenza turca.

Il Peri non si contenta di citare le sue fonti edite ed inedite; queste ultime sono riprodotte in gran parte *in extenso* nella lunga Appendice, che ne conta non meno di 33, per lo più in italiano e latino; ma non manca un pezzo in greco.

Nonostante la nostra ammirazione per tanto entusiasmo di ricerca, serietà di metodo e fecondità di risultati, avremmo preferito un'inquadratura storica più netta (dando rilievo, ad esempio, agli effetti della vittoria di Lepanto) e una descrizione sistematica dell'*editio princeps*, fatta in modo da orientare chi non l'abbia mai esaminata o vista.

C. CAPIZZI S.J.

A. BATTISTA O.F.M. e B. BAGATTI O.F.M., *La fortezza saracena del Monte Tabor (H. 609-15: A.D. 1212-18)* (« Studium Biblicum Franciscanum » Collectio Minor N. 18), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, pp. 187, 33 tavv.

La monografia archeologica è così suddivisa: un primo capitolo si occupa degli edifici cristiani che c'erano sul Tabor prima della con-

quista musulmana ad opera di Saladino (pp. 13-22); il capitolo secondo (pp. 23-40) affronta la questione della data in cui fu costruita la fortezza islamica. VAN BERCKEM avrebbe torto nell'assegnarle l'anno H. 607. Un'iscrizione riporta l'anno H. 609 corrispondente agli anni 1212-1213 dell'era cristiana (p. 29). Il terzo capitolo (pp. 41-68) di BAGATTI, descrive archeologicamente lo stato attuale delle rovine, riprendendo i rilievi di LENDLE, eseguiti nel 1898 e quelli di BARUZZI, del 1924. Il quarto capitolo analizza l'epigrafia (pp. 69-119) e le « bombe » incendiarie (pp. 119-142). Il quinto capitolo è di numismatica, in quanto descrive le monete arabe dell'epoca trovate *in situ*. Due *Appendici* riguardano l'iscrizione della cosiddetta grotta di Melchisedec e il villaggio di Daburieh, l'antica Dobrath biblica (pp. 164-168). Seguono un indice analitico, 33 Tavole fuori testo e un riassunto di undici pagine in arabo.

Gli AA. hanno raccolto molta documentazione e l'hanno studiata con cura. Non solo, come scrivono, hanno riunito in un piccolo *corpus* tutte le iscrizioni (p. 113) ma hanno anche descritto dettagliatamente rovine, « bombe » e monete, corredando il discorso con una buona documentazione fotografica.

Restano tuttavia delle mende: errori di stampa, espressioni italiane meno corrette, dovute forse a lunga lontananza degli AA. dal paese « dove il sì suona ». Ma ci saremmo aspettati anche un più documentato riscontro con le affermazioni di altri Autori, qui non citati. Per esempio, la voce *al-Ṭūr* (*Ǧabal al-Ṭūr*) in: EI¹, vol. IV (1934) 914 n. 3 concordava già per la datazione al 1212, ma precisava che in quell'anno i Musulmani ricostruirono la fortezza a suo tempo elevata sul Tabor dai Cristiani. Secondo i nostri AA. sembrerebbe invece che al tempo della occupazione crociata non ci fossero sul Tabor altro che conventi e chiese (cfr. pp. 13-22).

Ci congratuliamo vivamente con l'idea di inserire nel volume un riassunto in arabo. È legittimo che gli Arabi cristiani abbiano accesso alla loro storia nella loro lingua.

V. POGGI S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

A Lexikon to the Glory of God. Greek-Russian (18th *century*), Facsimile edition with a preface by Michael SAMILOV. Variorum Reprints, London 1972, fogli 94.

Questo manoscritto faceva parte della biblioteca dei gesuiti a Clermont. La Biblioteca Nazionale di Parigi lo acquistò nel 1892. Nel manoscritto non ci sono indicazioni esplicite sulla data della compilazione del vocabolario. Dalle caratteristiche paleografiche della scrittura e dall'esame della carta si può delimitare il tempo della sua origine al periodo tra la fine del secolo XVII e l'inizio del secolo XVIII. Questo vocabolario è importante per lo studio della lessicografia russa dell'epoca. Vorrei notare che proprio negli anni 1686-1719 lavorarono a Mosca come « missionari imperiali » alcuni gesuiti cechi, che vi aprirono una scuola frequentata pure dai giovani russi. Due volte vi soggiornò per qualche tempo il gesuita francese P. Philippe Avril che cercava di ottenere dallo zar il permesso di proseguire per la Cina attraverso la Siberia. Forse anche qui si potrebbe cercare una chiave per la spiegazione delle origini del vocabolario e delle vie per le quali poté giungere in un collegio di gesuiti francesi.

G. OLŠR S.J.

J. L. SCHARPE and F. VYNCKE, *Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints*, Bruges 1973, pp. 246.

La presente opera è l'edizione critica del manoscritto slavo 408 della biblioteca dell'Università di Gand. Questo codice slavo contiene le 13 Vite delle Sante e una descrizione dei luoghi sacri di Gerusalemme. Dalla nota finale del manoscritto risulta che esso è stato scritto nell'anno 6868 dell'era bizantina (1359/60 della nostra) nella città di Vidin ai tempi dello zar Ivan Sracimir per incarico della di lui consorte Anna. In questo tempo lo zar Ivan Sracimir si considerava sovrano indipendente dal proprio padre Ivan Alexander, zar a Trnovo. Pure il metropolita Daniele di Vidin si sottrasse all'autorità del patriarca di Trnovo e si mise sotto la giurisdizione del patriarca di Costantinopoli. Forse l'incarico dato al compilatore dello Sbornik faceva parte del

tentativo di creare a Vidin il proprio centro letterario autonomo. Gli editori non spiegano perchè nel titolo hanno messo « *Zbornik* », benché lo scrittore del libro scrive « *S'bornik* ».

Conviene notare che contemporaneamente a questa edizione critica è uscita anche la riproduzione completa in facsimile del medesimo Sbornik a cura della « Variorum Reprints » di Londra con la presentazione di Ivan Dujčev. Ciò permetterà agli studiosi di esaminare le caratteristiche particolari del manoscritto e di confrontarlo con questa edizione critica. Le due edizioni sono di particolare interesse per gli studiosi della storia culturale e religiosa della Bulgaria medioevale.

G. OLŠR S.J.

Dorotej D. ŠYMČIJ ČSVV, *Blyskavky na olyvjanomu obrii*, Apostoles 1973, pp. 190.

Contiene 18 brevi biografie degli uomini e delle donne appartenenti a diverse nazioni, morti nella prima metà di questo secolo e che hanno testimoniato nella loro vita in maniera eroica la loro fede cristiana. Le biografie hanno carattere popolare, sono scritte con stile semplice e scorrevole, vogliono solo edificare senza altre pretese.

G. OLŠR S.J.

V. TREMBIC'KYJ, *Ukrains'kyj hymn ta inši patriotyčni pisni*, (= Analecta O.S.B.M., Series II, Sectio I, vol. XXVII), New York - Roma 1973, pp. 126

L'Autore traccia la storia del testo e della musica dell'inno nazionale ucraino. Nel 1862 lo studioso ucraino Paolo Čubyns'kyj, allora confinato ad Archangelsk in Russia, scrisse la poesia « Ancora non è morta l'Ucraina ». Nel 1863 un compositore ucraino, il sacerdote Michele Verbyc'kyj vivente in Galizia, allora provincia dell'impero d'Austria, mise in musica i versi di Čubyns'kyj. Da allora in poi questo canto patriottico si diffuse molto, sia presso gli Ucraini di Galizia, sia presso gli Ucraini dell'impero russo. Il 15 maggio 1918 la Repubblica Ucraina lo adottò ufficialmente come inno nazionale del nuovo Stato. l'A. analizza anche la genesi e la diffusione di alcuni altri canti patriottici che erano in uso presso gli Ucraini più o meno ufficiosamente come espressione del loro sentimento nazionale. La parte riguardante la storia dell'inno di Čubyns'kyj-Verbyc'kyj, pagine 51-95, è molto ben documentata.

G. OLŠR S.J.

Mario PROVERA, S.D.B., *Le parabole evangeliche ed il loro messaggio*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme (1974?), pp. 171.

Se trata de una presentación más de las parábolas evangélicas. El autor toma en consideración solamente veinte, que clasifica en tres categorías: parábolas del reino, las del juicio, y, por fin, las que tocan la bondad de Dios o los deberes morales.

Deploramos la deficiencia de la presentación tipográfica. Por ejemplo, falta el año de la publicación, que presumimos sea aquél en el cual fué escrito el perfacio, o sea en 1974; las « errata-corrige » deberían ser numéricamente al menos triplicadas...

El autor busca su originalidad en presentarnos las parábolas « vistas y comentadas en Tierra Santa, a contacto con los usos y costumbres de la población indígena » actual; en tales usos y costumbres reviven frecuentemente aquellos antiguos (p. 5). La intención nos parece laudable, mas debemos notar que el libro posee sólo un carácter divulgativo y compilativo, lo cual limita también su eficacia pastoral.

R. ŽUŽEK S.J.

Aurora LEONE, *L'evoluzione della scrittura nei papiri greci del Vecchio Testamento* (= Papyrologica Castroctaviana, *Studia et textus*, 5), Papyrologica Castroctaviana, Barcelona 1975, pp. 52, 7 tavv.

Come indica chiaramente il titolo, l'A. studia l'origine, lo sviluppo e la decadenza delle forme grafiche in un notevole gruppo di papiri greci, che contengono brani o frammenti veterotestamentari. I papiri esaminati sono 39, tutti provenienti dall'Egitto, salvo due ritrovati nella Grotta 7a di Qumrân.

Chi s'interessa di paleografia greca segue l'analisi dell'A. con profitto nel vedere, ad esempio, come si configurano nei singoli papiri i rapporti delle singole lettere col bilinearismo, il ductus, l'angolatura tra elementi grafici verticali ed elementi orizzontali, l'allontanamento od accostamento a un canone, gli effetti chiaroscurali, la rottura del bilinearismo, le relazioni possibili tra l'onciale biblica e quella che Guglielmo Cavallo ha chiamato maiuscola biblica.

Qua e là, soprattutto nelle note, l'A. offre spunti di riflessione ed osservazioni utili anche ai cultori di liturgia e di storia del Cristianesimo primitivo. Il tema non è certo di per sé facile o di speciale gradevolezza; ma l'A. riesce a renderlo appassionante con la limpidezza del suo linguaggio essenziale ed asciutto. L'utilità del lavoro è accresciuta dal fatto che, com'è ovvio, i 15 frammenti papiracei riprodotti nelle sette tavole consentono un controllo interessante dell'analisi fatta nel testo.

C. CAPIZZI S.J.

Juan Arias, *La pena canónica en la Iglesia primitiva – Estudio histórico-doctrinal del Nuevo Testamento y de los Padres apostólicos.* Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 1975, pp. 170.

Con gusto presentamos a nuestros lectores esta obra que desarrolla un tema muy interesante en el campo jurídico y también en el pastoral, cual es el de la pena canónica en la Iglesia primitiva, que el A. ha limitado a los primeros 150 anos. El libro, dividido en dos capítulos, subdivididos éstos en artículos, presenta con exactitud el procedimiento penal, o mejor dicho, las penas que en la primitiva Iglesia eran impuestas y por cuáles delitos. Después de un examen sobre la sanción penal en los escritos del N.T., el A. pasa revista de la Didaché, de Clemente Romano, de Ignacio de Antioquía, de Policarpo de Esmirna y finalmente de la Epístola de Bernabé y del Pastor de Hermas, indicando en cada uno de esos documentos el tipo de pena y del delito por el que aquella era impuesta. La obra, aunque va dirigida a un publico más amplio que el estrictamente científico, por su valor interno no dejará de ser muy apreciada por los dedicados a esta clase de estudios.

C. Pujol S.J.

Dizionario degli Istituti di perfezione. Vol. III (Conventuali-Figlie di Santa Rita), Edizioni Paoline, Roma 1976, coll. 1734.

In questo terzo volume ci sono parecchie voci che riguardano l'Oriente cristiano. In primo luogo segnaliamo le voci fondamentali, come: « Monachesimo copto », « Monachesimo etiopico », « Eremitismo in Oriente », « Diritto e vita presso gli Orientali uniti ». Quest'ultimo articolo è un riassunto del diritto attuale dei religiosi orientali cattolici, promulgato nel motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris* del 1952. Vi sono poi altre voci riguardanti le strutture del monachesimo bizantino, come: « Ecclesiarca », « Egumeno », « Epistasia », « Epitimia », « Epitropia », « Esarca dei monasteri » ecc. In terzo luogo vengono voci riguardanti correnti di vita spirituale dell'Oriente (« Esicasmo », « Esseni ») ed alcuni maestri di vita spirituale, come Dionigi l'Areopagita, Sant'Efrem, Esichio il Sinaita. Finalmente alcune voci ci presentano famiglie religiose orientali, come « Suore di Cristo Maestro », « Domenicane di Santa Caterina da Siena (Iraq) » e « Suore Eucaristine ».

Gli articoli sono generalmente elaborati molto bene da specialisti. Mi permetto però di segnalare che nell'articolo « Epistasia » (cioè la giunta dirigente del Monte Athos) si parla del patriarca Paisio Veličkovskij, il quale l'avrebbe costituita nel 1744. Ora è vero che in quell'anno il patriarca di Costantinopoli si chiamava Paisio (II), ma è inesatto identificarlo con Paisio Veličkovskij (un monaco slavo, vissuto negli anni 1722-94). Inoltre la sede dell'« Epistasia » viene data come Kaires al posto di Karies.

M. Lacko S.J.

Testamentum Domini (*Ve siècle*), traduit en arabe à partir de la version syriaque par [le] Père Jean TABET, Kaslik 1975, pp. 102.

L'auteur, connu pour sa thèse sur l'*Office commun maronite* (Kaslik 1972), a fondé et dirigé la section de liturgie de l'Université du Saint-Esprit à Kaslik (Liban). Sa maîtrise de la langue syriaque comme aussi sa formation liturgique le rendaient apte au travail entrepris. La brève introduction (p. 3-6) donne l'essentiel sur le *Testamentum Domini*, ainsi que sur les versions arabes connues. L'auteur n'a cependant pas fait usage de ses dernières, préférant traduire directement le texte syriaque découvert et publié par le patriarche Ignace RAḤMĀNĪ en 1899. Il a largement pourvu le texte de titres (les distinguant cependant de ceux de l'original), mettant en lumière sa structure; les références et allusions bibliques sont soigneusement notées; les divisions communément reçues (en 47 et 26 sections) sont reproduites. Travail et édition sont soignés.

Pour une éventuelle réédition, nous suggèrerions: une révision du texte arabe pour éviter certaines lourdeurs de style; une introduction européenne, notamment au sujet des versions arabes, légèrement développée; et un index rerum et nominum.

Khalil SAMIR S.J.

VARIOS AUTORES, *Sobre el Sacramento de la Penitencia y las Absoluciones colectivas*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1976, pp. 206.

Se equivocaría quien juzgase que en esta obra se encuentra un tratado completo del Sacramento de la Penitencia. En este libro, dada su finalidad, que es sobre todo pastoral, han sido tratados solamente algunos aspectos teológicos intimamente relacionados con la práctica pastoral, como son p.e. la necesidad de la confesión, la integridad de la misma, dedicando un capítulo a las absoluciones que, en vez de llamarlas « comunitarias » o «generales», el A., para evitar confusiones, ha preferido llamarlas « colectivas », y añadiendo las condiciones necesarias para su validez y la imperfección de esta clase de absoluciones. Especial interés tiene el capítulo primero, en el que es presentado el camino que ha conducido a las recientes « Normas pastorales », dadas por la S.C. para la Doctrina de la Fe, y el más reciente « Ordo Paenitentiae » del año 1973: estos últimos documentos, en vez de ser considerados como fruto espontáneo, son el fruto maduro de anteriores documentos, que la Santa Sede había publicado para aclarar algunos puntos pastorales de la Penitencia. Esta obra, concluida con varios apéndices, uno de los cuales contiene las Normas pastorales arriba citadas, si bien se recomienda por su solidez, va dirigida especialmente a los ministros de este sacramento y a los seglares que quieran « conocer con precisión la mente de la Iglesia en asunto de tanta importancia », que realmente la obra la presenta con absoluta claridad.

C. PUJOL S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

AGIREBALTZATEGE, Paulo, *Configuración eclesial de las culturas*, Universidad de Deusto, Bilbao 1976, 364 p.

ALVES DE SOUSA, Pio-Gonçalvo, *El sacerdocio ministerial en los libros « De sacerdotio » de San Juan Crisostomo*, Universidad de Navarra, Pamplona 1975, 265 p.

AMASSARI, Antonio, *La Resurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù*, voll. I-II + I in 2ª ediz., Città Nuova editrice, Roma 1975-76, 280+125+280 p.

AMMASSARI, Antonio, *La religione dei patriarchi. Studi biblici*, Città Nuova editrice, Roma 1976, 305 p.

Ἀναστασίου, Ἰωάννης, *Ἀθηναγόρας Α' Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης ὁ Ἠπειρώτης*, Ἑταιρεία Ἠπειρωτικῶν Μελετῶν, Ἰωάννινα 1975, 543 p.

BORGOLTE, Michael, *Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und den Patriarchen von Jerusalem* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 25), Arbeo-Gesellschaft, München 1976, 165 p.

Βοτοκόπουλος, Παναγιώτης, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἰς τὴν δυτικὴν στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἤπειρον ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους 10ου αἰῶνος* (Βυζαντινὰ μνημεῖα, 2), Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1975, XXII + 231 p. e 59 tavv.

CARLETTI, Carlo, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica*, Paideia, Brescia 1975, 167 p.

CINTAS, Pierre, *Manuel d'archéologie punique*, II: *La civilisation Carthaginoise. Les réalisations matérielles*. Préface de J. Heurgon (Collection des manuels d'archéologie et d'histoire de l'art), Éditions A. et J. Picard, Paris 1976, XII+415 p., ill.

CORBO, Virgilio, O. F. M., *Cafarnao*, I: *Gli edifici della città*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, 224 p., 8+XVIII tavv.

GIAMBERARDINI, Gabriele, O. F. M., *Il culto mariano in Egitto*, vol. I: *Sec. I-VI*, 2ª ediz. (Studium Franciscanum Biblicum, Analecta, 6), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, 330 p.

GREGG, Robert C., *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and Two Gregories* (Patristic Monograph Series, 3), The Philadelphian Patristic Foundation, Cambridge, Mass. 1975, V+285p.

HEINE, Ronald E., *Perfection in the Virtuose Life. A study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's, De Vita Moysis* (Patristic Monograph Series, 2), Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass. 1975, IV-247 p.

HRYNIEWICZ, Waclaw, O.F.M., *Rola Tradycji w interpretacji teologiczenej. Analiza współczesnych pogladów dogmatyczno-ekumenicznych*, Katolicki Uniwersytet, Lublin 1976, 350 p.

KAMINIATES, Joannes, *Die Einnahme Thessalonikes durch die Araber im Jahre 904*, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Gertrud Böhlig (Byzantinische Geschichtesschreiber, 12), Verlag Styria, Graz 1975, 141 p.

MANNS, Frédéric, O.F.M., *« La Vérité vous fera libres ». Etude exégétique de Jean 8/31-59* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta, 11), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, 221 p.

Μαυροειδής, Φάνης, *Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἀδελφότητος Βενετίας στὸ ΙΣΤ' αἰ. Ἔκδοση τοῦ Β' Μητρώου ἐγγράφων (1533-1562)*, Ν. Καράβια, Ἀθῆναι 1976, 372 p.

MELONI, Pietro, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Edizioni Studium, Roma 1975, XI+406 p.

ORLANDI, Tito (edit.), *Passione e miracoli di S. Mercurio.* Introduzione e testo copto di T. O., traduz. di Sara Di Giuseppe Camaioni, Cisalpino-Goliardica Editrice, Milano 1976, 136 p., 5 tavv.

PACIORKOWSKI, Richard, *Guerisons paranormales dans le christianisme contemporain*, Académie de Théologie Catholique, Varsovie 1976, 168 p.

Πανταζόπουλος, Νικόλαος, *Τὰ « Προνόμια » ὡς πολιτικὸς παράγων εἰς τὰς σχέσεις χριστιανῶν-μουσουλμάνων* (Ἀνατυπ. « Ἐπιστημονικὴ Ἐπετ. Σχολῆς Νομικῶν καὶ Οἰκονομικῶν Ἐπιστημῶν, τομ. Θ'), Θεσσαλονίκη 1975, 83 p.

Πανταζόπουλος, Νικόλαος, *Κῶδιξ Μητροπόλεως Σισανίου καὶ Σιατίστης ΙΖ'-ΙΘ' αἰ.*, (Δικανικὰ μεταβυζαντιακὰ μνημεῖα, 1) Θεσσαλονίκη 1974, XXIX+208 p.

Παπαδόπουλος, Στυλιανός, *Ἀθανάσιος Μέγας καὶ ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου*, Αντ. καὶ Εὐγ. Γκχίνου, Ἀθῆναι 1975, 214 p.

Πελεκανίδης, Στυλιανός, *Σύνταγμα τῶν παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος*, I: *Νησιωτικὴ Ἑλλάς*, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1974, XI+185 p., 141 tavv.

PETROZZI, Maria Teresa, *Il Monte Tabor e dintorni*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1976, 467 p., 113 figg.

QUECKE, Hans, *Das Markusevangelium saïdisch. Text der Handschrift P Palau Rib. mit den Variantes der Handschrift M 569*, Papyrologica Castroctaviana Barcelona 1972, XIII + 194 p.

SAGE, Michael M., *Cyprian* (Patristic Monograph Series, 1), Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass. 1975, V + 439 p.

SANS, Isidoro M. et alii, *Exegesis y Teologia* (Teologia Deusto, 7), Universidad de Deusto, Bilbao 1975, 273 p.

SCHAMONI, Wilhelm, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg/Stein am Rhein/Linz 1976, XXIII + 373 p. (II. Aufl.).

SPIJKERMAN, August, O.F.M., *Cafarnao*, III: *Catalogo delle monete della città*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, 123 p., 5 tavv.

Studi Biblici Franciscani. Liber Annuus, XXV (1975), Franciscan Printing Press Jerusalem 1975, 289 p., 70 tavv.

SWANSON, Reuben Joseph, *The horizontal line Synopsis of the Gospel*, Western North Carolina Press, Dillsboro 1975, XX + 597 p.

Τσιτουρίδου, Ἄννα, *Ἡ Παναγία τῶν Χαλκέων* (Ἵδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου, 161), Θεσσαλονίκη 1975, 56 p., 32 ill. e 8 tavv.

VARI, *Byzantine Books and Bookmen* (*A Dumbarton Oaks Colloquium 1971*), Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1975, X + 109 p. e 18 tavv.

VARI, *El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia*, Instituto S. R. de Peñafort, Salamanca 1975, 475p.

VARI, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee...* (Atti del Simposio per il XXV dell'Associazione Biblica Italiana), Paideia Editr., Brescia 1975, 254 p.

VARI, *Omagiu canonicului Aloisie Ludovic Tăutu, cu ocazia împlinirii etăţii de 80 de ani*, vol. 2 (« Buna Vestire », XIV, N. 1-2, 1975), Tipogr. Univ. Gregorienne, Roma 1975.

VARI, *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes* (*Montserrat sept. 1973*) (Quaderni di « Vetera Christianorum », 12), Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Bari 1975, 374 p.

VARI, *Studia Jerosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti*, I: *Studi archeologici*; II: *Studi esegetici*, (Studii Biblici Franciscani Collectio maior, 22-23), Franciscan Printing, Jerusalem 1976.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 24-XI-1976 – E. Huber S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS XLII - 1976

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - IN MEMORIAM

4. - RECENSIONES

5. — NOTAE BIBLIOGRAPHICAE